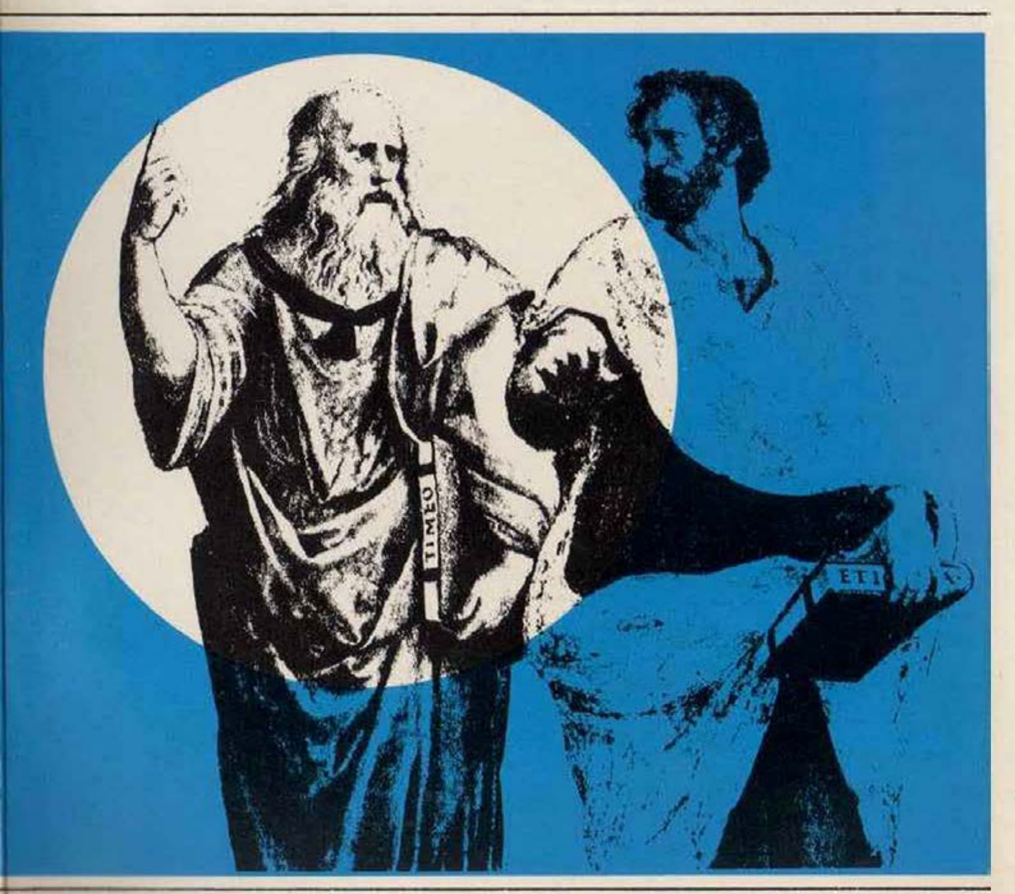
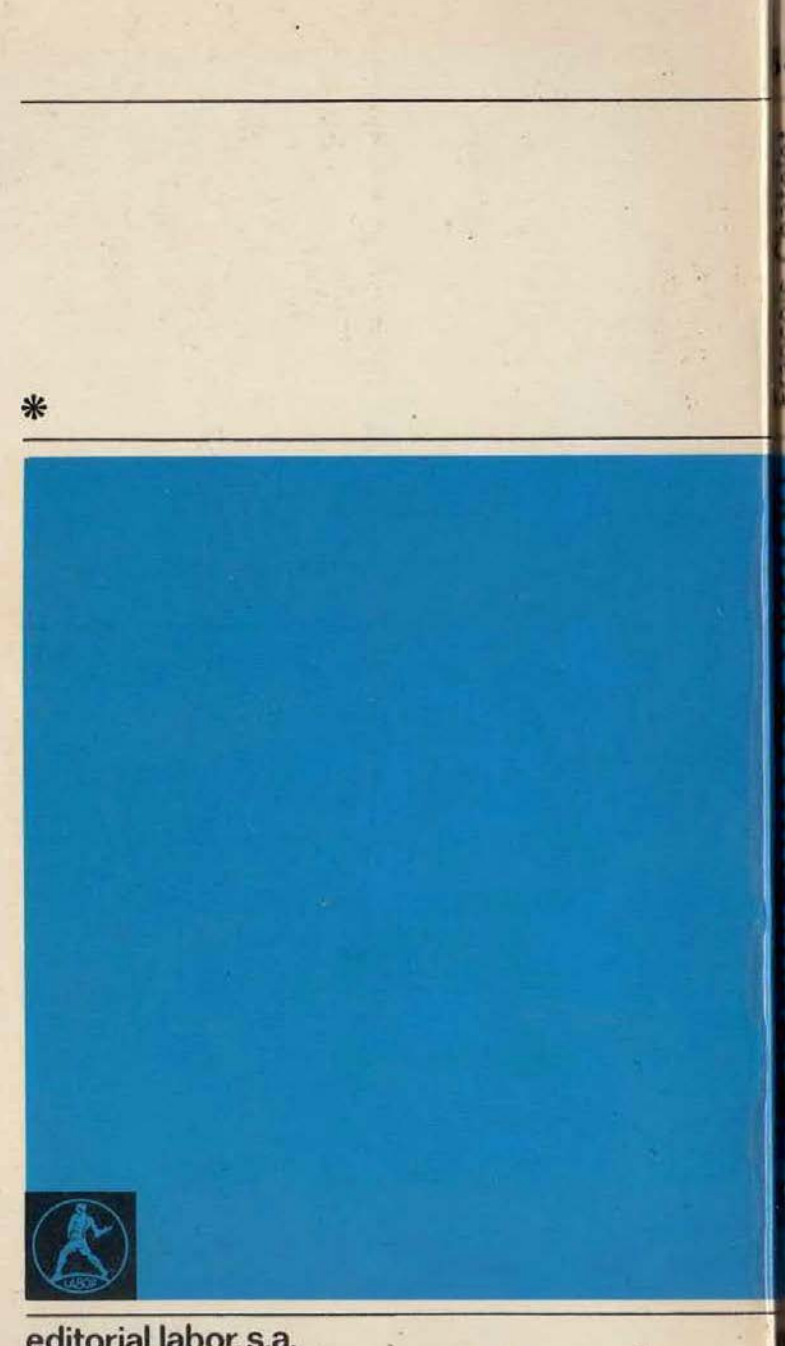
François Châtelet

el pensamiento de platón



nueva colección labor



editorial labor, s.a.

Editorial Labor
Barcelona, 1967
Acceso Abierto

Indice de materias

Introducción

Platón murió hace más de veintitrés siglos. Para nosotros, hundidos como estamos en los complicados y confusos problemas de nuestra civilización técnica, problemas cuya extraña y constante novedad no cesa de exaltarnos y abrumarnos, ¿qué interés tiene interrogar a un pensador tan lejano, tan evidentemente anticuado? ¿De qué nos habla todavía, qué puede decirnos, cómo vamos a entenderle y qué retendremos de su discurso? ¿No es la distancia entre él y nosotros demasiado grande como para que aún pueda transmitirnos un mensaje que nos diga algo vívido, significativo? Las diferencias en la manera de vivir y en las preocupaciones básicas, ¿no son acaso tan grandes que, en el fondo, cualquier intento de comunicación esté de antemano condenado al fracaso? Abandonar a Platón a la divinidad de los grandes pensadores trasnochados, saludarle, eso sí, como lo exige la buena educación cultural, inscribirle en el Panteón de los dioses a los que sólo se tributan ya libaciones formales, reconocer a los eruditos —a quienes se tratará con el limitado respeto que se les debe— el derecho a plantear «problemas platónicos» lo mismo que otros proponen problemas de ajedrez o de bridge..., ¿no es ésta la actitud sabia y eficaz que la situación contemporánea recomienda al pensamiento?

Formulemos la cuestión con más nitidez aún: ¿no es por un molesto hábito cultural y el peso de una tradición ilegítima por lo que todavía hoy hacemos referencia a un escritor que, viviendo como vivió en un ambiente totalmente distinto del nuestro, tan sólo pudo interrogarse sobre hechos y datos que no tienen con los de la actualidad más relaciones que las de una lejana analogía? El

retorno a Platón, ¿no es un habilidoso medio de apartarse de lo esencial contemporáneo —el hambre, los antagonismos entre las naciones y las clases, los procesos de industrialización, la bomba atómica— para acogerse a un imaginario y tranquilizador mundo cultural? ¿No es un pretexto para que cada uno pueda ocultar arbitrariamente sus preocupaciones actuales recubriéndolas con el velo de la sacralidad que suele conferir la referencia a un remoto pasado?

¿Podrá hablarse de Platón como pretexto? Lo asombroso es, precisamente, que esta ocultación que vienen efectuando, desde hace siglos, discípulos, comentaristas y críticos nunca pudo ni podrá llegar a ser enteramente arbitraria. Quien se gira hacia el fundador de la Academia encuentra al momento una resistencia sorprendente y se ve forzado a entrar en diálogo. ¿Desea olvidar su propio tiempo, perderse en el ambiente platónico? Interrogando al *Fedón*, la *República* o el *Timeo*, advierte en seguida que de quien se trata en tales diálogos es ya de él, de él mismo, con todas las dimensiones de su modernidad. ¿Desea, por el contrario, olvidar la «antigüedad» del platonismo, tratarlo como algo contemporáneo? Apenas tarda en darse cuenta, entonces, de que subsiste una fascinadora singularidad, la rareza propia de los períodos primigenios.

Verdaderamente, éste es el caso: a Platón no puede tomársele ni como «curiosidad arqueológica» ni como «escritor pretexto». Porque habla de nosotros, del hombre enfrentado con la triple problemática característica de su destino: del individuo que busca la satisfacción, del ciudadano que quiere justicia, de la mente que ansia saber. Y su palabra resuena particularmente porque emana de una época y un lugar originales en los que se tomaron, en circunstancias de excepción, decisiones que, desde entonces, por más inventos que luego se hayan hecho, determinan nuestra cultura.

Platón es, ante todo, un *testigo*: el testigo genial y crítico de un período cuya función en el desarrollo de la historia suele considerarse hoy —sea con fundamento en la realidad o imaginariamente— de capital importancia. Vivió en la época de la decadencia política de la Ciudad: Grecia —repartida en varios cientos de Estados rivales entre sí, la mayoría de los cuales son del tamaño de un municipio y el mayor de ellos apenas igual en superficie al de una pequeña provincia— no sólo no llega a unificarse en seguimiento de una dirección común o de un principio federativo, sino que, peor todavía, durante el siglo IV a. de J. C. se enzarza en conflictos cada vez más encarnizados y absurdos. Dividida, debilitada, es presa fácil y tentadora para los reyes, los tiranos o los caudillos

de contingentes guerreros, bárbaros o semibárbaros, de Asia o de Europa... Atenas, la más opulenta y la más inventiva de las ciudades, que en el siglo anterior se había conquistado un vasto imperio y reinaba sin discusión en los mares, que ha sido ilustrada por sus poetas, oradores, historiadores, arquitectos y artistas, que ha ofrecido durante algunos decenios la imagen de una organización social eficaz y justa, es ahora juguete y botín de los demagogos y notoriamente incapaz de mantener una política coherente. Su rival, la antigua y virtuosa Esparta, se halla también corrompida y en vías de una total decadencia...

Ahora bien, esta quiebra en el movimiento hasta entonces ascendente que había llevado Grecia tiene, por lo menos, esta privilegiada excepción de inclinar al pensamiento a dar testimonio, a echar una mirada retrospectiva y crítica sobre las grandezas y las debilidades de lo pasado y a descubrir las razones de aquéllas y de éstas. La historia que se deshace apremia a juzgar la historia que se ha hecho. Y, precisamente, como la historia ya hecha ha producido realidades y obras prototípicas, el juicio así dado tendrá decisivo alcance.

Porque la Grecia clásica, en la época de su esplendor, y particularmente Atenas, inventaron en todos los campos unos tipos de organización, unas formas culturales, unos conceptos que constituyen todavía hoy para nosotros lo esencial de lo que llamamos *civilización*. No hace al caso enumerar aquí, ni siquiera muy sumariamente, los elementos de lo que ha dado en llamarse el «milagro griego». Bástenos con recordar superficialmente, sin orden, que a lo largo del siglo V se fue definiendo y practicando en Grecia un sistema político —la democracia— cuya clave consistía en que todos los ciudadanos por igual pudiesen decidir en los asuntos públicos y elegir a sus gobernantes; que se estableció la igualdad de todos ante las leyes públicamente promulgadas; que se instituyó un orden «económico» que aseguraba a cada miembro su efectiva participación en el conjunto de la sociedad; que la vida religiosa llegó a ser, de hecho y de derecho, cosa de todos; que el pueblo se reunía, con ocasión de los grandes certámenes dramáticos, para otorgar la palma a Esquilo, a Sófocles o a Aristófanes; que el urbanismo se convirtió en un arte; que Heródoto, el «padre de la Historia», escribió su *Encuesta* (como hoy la habría tal vez titulado) y Tucídides su *Historia de la guerra del Peloponeso*; que el dominio del discurso fue reputado como la «técnica de las técnicas»; que hubo «profesores» que se dedicaban a difundir una enseñanza sistemática y original; que monumentos de radiante

luminosidad y armonía se elevaron donde hacía poco no había sino oscuras criptas...

Platón es el testigo de todas estas invenciones; de ellas habla; y como las juzga por sus consecuencias, él, sintiéndose en medio de un declinar que le resulta insoportable, patentiza sus sentidos y alcances, las va analizando: las piensa y comprende a qué hondas motivaciones humanas —legítimas o no— responden. Y, con ello, nos ayuda a nosotros. Porque aquellas formas político-culturales y los mitos que las aureolaban siguen siendo aún las nuestras; en este particular somos tributarios de los griegos, como, en otros aspectos, lo somos de la cultura hebraicocristiana, y de la revolución científica y técnica que iniciaron Galileo y Descartes. Platón las coge a cierta distancia y las analiza. Pregúntase qué quiere decir *democracia* y a qué conduce tal régimen; se interroga sobre el estatuto cívico de la religión, sobre el interés real del teatro, sobre lo que significa «enseñar», sobre lo que valen, en el fondo, el arte y la poesía...

Al leerle, he aquí que nosotros, encajados como estamos en una tradición hecha de tantos convencionalismos que ni siquiera se nos pasa por las mientes reflexionar sobre ellos, gracias al frescor que él nos devuelve, nos capacitamos quizá para pensar de nuevo.

Habiendo él asistido a la formación de unos elementos que constituyen lo más entrañable de nosotros y habiéndolos, incluso, vivido y pensado mientras nacían y empezaban a ponerse en movimiento, puede muy bien dirigirse a lo que tenemos de más profundo.

Este frescor de lo primigenio, que llama a cada lector a descubrir lo que en sí mismo es, no se da tan sólo en el espíritu del platonismo, sino también en su manera de expresarse. Después analizaremos más detenidamente la naturaleza del *diálogo* y su significación como estilo específico del discurso; pero en esta *Introducción* quisiéramos insistir sobre la gran riqueza literaria que manifiesta la obra de Platón. Porque no es suficiente con hablar de la elegante belleza del lenguaje platónico: más admirable aún resulta la correspondencia que se da a cada momento del diálogo, según la situación psicológica de los interlocutores, entre el contenido del pensamiento y el modo de expresarlo.

De hecho, la forma expositiva, en la obra de Platón, está caracterizada por una contenida diversidad que hace de ella un modelo notable. Desde la viveza de la conversación corriente hasta la precisión de los análisis teóricos, pasando por el lirismo del

relato mítico, todas las «modalidades literarias» son puestas a contribución para revelar la complejidad y los variados niveles de la palabra densa de sentido. Tan pronto presenta el diálogo el tono de una amena conversación entre interlocutores casuales que, en la palestra o a la orilla de un arroyo, se distraen charlando; tan pronto es un intercambio de ideas entre dos amigos a quienes preocupa algún problema de interés general; o se trata, si no, de una reunión de banqueteadores a la que se nos permite asistir y en la que cada uno de los comensales se entrega a los juegos de palabras, en apariencia poco serios, a que le arrastran su facundia y su fantasía; o bien, en fin, el interlocutor principal —Sócrates casi siempre— da una lección, y las réplicas de su auditorio sirven entonces para provocar o matizar las demostraciones y los argumentos.

De la comedia satírica —como lo es ese *Menexeno* donde Platón pone en escena a dos ridículos discutidores que se enzarzan a propósito de vanas sutilezas— al largo e inspirado discurso del ateniense de las *Leyes*; de la lección de lógica que da el «extranjero» en el *Sofista* a las grandiosas construcciones históricas y cosmológicas que desarrolla el *Timeo*; de las afectadas ingenuidades de los primeros diálogos a la argumentación didáctica y rigurosa de la *República* y a la dramática descripción del *Fedón*: todos los «géneros» que el pensamiento empleará más tarde para convencer, persuadir o, simplemente, manifestarse, se hallan ya aquí como en germen.

Definida por Heródoto, robustecida y racionalizada por Tucídides, la prosa griega hace aparecer en el diálogo platónico sus múltiples posibilidades; y, a la vez, lega a la mente el instrumental, los materiales y el modelo para su perfeccionamiento ulterior.

Sin embargo, al presentar a Platón como testigo y como escritor, no tocamos aún más que de refilón los aspectos esenciales de su obra. Si hace falta abordar de frente el platonismo es por ser éste la manifestación primera, consecuente y debidamente fundada de una concepción filosófica que ha transmitido hasta nuestros días la cultura de su medio ambiente y ha formado una escuela que es florón del espíritu.

A esta escuela se la llama la del *idealismo*, el *espiritualismo* o, también, el *realismo de las esencias*; la denominación, por lo demás, importa poco al lado de la riqueza de su contenido. En la historia de la filosofía ha ejercido una función determinante y su influencia ha llegado a terrenos en los que el concepto no es lo primordial. Baudelaire es un poeta platónico y, unos años antes

de la segunda guerra mundial, un gran matemático sostuvo una tesis en la cual éste hacía revivir la teoría platónica de los números.

¿Qué nos avisa el platonismo? Que desconfiemos del cuerpo, de sus impulsos, de sus afectos, de sus mensajes; que no nos dejemos arrastrar por los múltiples y contradictorios atractivos que presenta el mundo natural solicitándonos por doquier a través de las percepciones, atrayéndonos, emocionándonos o infundiéndonos pavor; que comprendamos que este universo que percibimos —aparente criterio de toda satisfacción, de toda existencia, de toda verdad— es solamente un telón de fondo ridículo y provisional que se va desgarrando al correr del tiempo y que, si nos paramos a considerarlo, no pasa de ser un mal juez que en seguida ha de confesar su caducidad, su vacío, su falta de entidad; que sepamos, en consecuencia, que los éxitos y las alegrías que brindan las sociedades del mundo —fascinadas enteramente por lo material— valen muy poco, como también son despreciables y estúpidos los dolores y quebrantos que ellas infligen.

¿Hay que retirarse, pues, de *este* mundo? ¿Hay que encerrarse en el silencio y en la contemplación del vacío del Ser?

El platonismo se pronuncia en un sentido mucho más fructífero: el de un pensamiento que, por medio del discurso dialogado, del asentimiento al prójimo y de la búsqueda de uno mismo, y a base de las migajas de ser subsistente que se hallan en el seno de este falso ser que es el mundo natural, trata de descubrir, más allá, el verdadero Ser. Pues éste *debe* ser: si no fuese, entonces la palabra se quedaría en mero ruido, el juicio en huera o artificiosa expresión de los intereses y las pasiones individuales... Si no fuese, cada cual podría dejarse llevar de sus impulsos, la organización social no sería sino fortuita unión de voluntades de poder y de disfrute, y hasta la idea misma de una satisfacción duradera, de la que estuviesen excluidos la violencia y el temor, resultaría inconcebible...

Ahora bien, se da el caso de que los hombres creen interesante la palabra y posible conseguir con discursos la unanimidad; de que luchan —a despecho y a causa de sus intereses y pasiones— por lo que llaman «justicia»; de que desean una «buena vida» y de que aceptan la muerte por dignidad o por la salud. El platonismo inaugura —con plenitud ya de medios mentales— esta afanosa y tesonera investigación de un trasmundo, de un universo «metafísico» más verdadero que el mundo en que vivimos, de una realidad «sensible a los ojos del alma» y que dé consistencia y razón

de ser a esta otra búsqueda confusa, insegura y heroica de la humanidad, ansiosa de verdad y de justicia.

No importa determinar, en esta *Introducción*, si este camino de legitimación que Platón escoge es el bueno, ni si hay algún otro camino que participe de una metafísica distinta o que no sea metafísico en absoluto. Lo que cuenta es que con la obra de Platón se inicia una tradición propiamente filosófica que, guardando distancias tanto con respecto a las oscuridades de la religión recibida como con respecto a las facilitonerías de la opinión pública, define, contra la brutalidad de los hechos, los derechos y las exigencias del Espíritu. Y, júzguese como se quiera esta tradición, seguirá siendo uno de los polos por referencia al cual ha podido la cultura delimitar sus conceptos y fijar su plan en su dramático camino a lo largo de los siglos.

Pero no es bastante aún. Definir a Platón por el *idealismo* o el *realismo de las esencias* —después de haber procurado un poco antes poner en claro su libertad como testigo y su riqueza como escritor— es encerrarle en una doctrina y, en definitiva, desconocer el sentido profundo de su obra. Porque el método dialéctico, la concepción política, la teoría de las ideas —decisivos hallazgos culturales— reenvían a una invención más significativa aún, como lo es la de la filosofía misma. En los capítulos que siguen trataremos de sentar con mayor firmeza este punto. Permítasenos indicar aquí tan sólo algo que nos parece de capital importancia: ciertamente, antes de Platón, en la civilización griega y en otras civilizaciones, había un pensamiento que aspiraba a la verdad y tenía pretensiones universales; se habían desarrollado varias concepciones de la divinidad, del hombre, del mundo y de sus relaciones mutuas; habían sido definidas ya unas «lógicas», unas «morales», unas políticas y, a menudo, con admirable grandeza y profundidad. En este sentido, existían ya la filosofía y los filósofos...

Y, no obstante, a todas aquellas construcciones, a todas aquellas teorías les faltaba un elemento que el platonismo iba a aportar y cuya importancia pondría él también de relieve: les faltaba la *legitimación*. Aquellas «concepciones del mundo», aquellas filosofías prefilosóficas se presentaban dogmática o líricamente, en forma de lecciones o de poemas, imponiéndose, por este mismo hecho, como verdaderas y como buenas. Pertenecían al orden del *decir*, de un decir que se bastaba a sí mismo y, en resumidas cuentas, no se distinguían de la revelación o de la profecía de tipo religioso más que por conceder alguna mayor atención a las cosas de aquí abajo. Precisamente por su dolorosa experiencia de lo in-

eficaz que resulta un *decir* que no llegue a justificar por qué dice lo que dice y no más bien lo contrario, porque vive en una Ciudad en la que la reina Palabra está siendo cada vez más desvergonzadamente prostituida, Platón comprende que es preciso —para salvar al hombre de las amenazas de la violencia— trazarle al discurso otras normas, darle otro estatuto.

Trátase no ya de discurrir sobre la marcha, no ya de *decir*, sino de elaborar —frente a todos esos disparatados discursos que mantienen a los ciudadanos al compás de su fantasía o de sus intereses— un discurso que pueda ser tenido por legítimo juez de todos los demás. Este deberá poder aceptarlo cada ciudadano como verdadero y tomarlo por criterio de su opinión y, consecuentemente, de su conducta, con tal de que dicho ciudadano haya logrado antes acallar su pasión. Ahora bien, el medio como semejante discurso puede construirse no es otro que el *diálogo*. En el diálogo se enfrentan dos *decires*, dos opiniones, dos pasiones. Pero basta con que uno de los interlocutores comprenda que el enfrentamiento es inútil si no se convierte en confrontación orientada a que surja una palabra de un nuevo tipo. Platón ha aprendido de Sócrates que hay que dialogar no para *decir*, sino para dejar al otro ir cayendo poco a poco en la cuenta de lo inútil y vacío de su discurso. Y cuando el otro se convence de su desorden, cuando, confuso, experimenta a la vez la imposibilidad y la necesidad de hablar, entonces, mediante la pregunta hecha por «el que sabe que no sabe nada» al que creía saber y ahora sabe ya que nada sabe, viene una solución.

En efecto, a partir de aquí ambos interlocutores están en otro terreno: ya no hablan de sí mismos, ya no expresan sus opiniones, sino que en su discurso, cuya contradicción, desdoblándose, se ha transformado en dialéctica, dejan hablar a otra realidad que no es ni el uno ni el otro, antes se halla presente en cada uno de ellos y *es el discurso mismo*. El griego tiene un solo vocablo para designar el «discurso» y la «razón». Volveremos sobre esto. En el discurso *de hecho* —sin que cesemos, *de hecho*, de dialogar— se perfila necesariamente una exigencia *de derecho*: más allá de lo que somos y de lo que decimos, hay en cada uno de nosotros un juez que justifica, que legitima y fundamenta lo que somos y lo que de este nuestro ser decimos, que da *razón* de ello.

El pensamiento dueño de sí ha de pasar obligatoriamente por esta mediación; sólo garantizará su verdad dando pruebas de ser universal y éstas no las dará sino fundándose bien frente a los reparos de cualquier posible interlocutor: he aquí lo que descubre

Platón cuando inventa la filosofía, al menos en el sentido estricto que ha dado a este término, en su ejercicio efectivo, el pensamiento occidental. Ahora bien, es cierto —por razones y causas históricas que no vamos a analizar aquí— que la filosofía definida de este modo, en cuanto que ha determinado lo que es y lo que debe ser la Razón como criterio y como juez, constituye el fundamento de la civilización de que hoy día nosotros formamos parte. Efectivamente, nuestro universo científico, técnico y administrativo aparece como la puesta en práctica, como la realización de este principio de racionalidad cuyo significado y estatuto había determinado, con Platón, la naciente filosofía. Verdad es que el concepto de «razón» ha pasado, desde el siglo IV anterior a nuestra era, por profundas mutaciones: han ido enriqueciéndolo con nuevas notas la tradición hebraicocristiana, el descubrimiento, en los siglos XVII y XVIII, de los sistemas más apropiados de experimentación física y la conciencia a que se llegó en el siguiente siglo del carácter fundamentalmente histórico de la existencia humana. Pero estas transformaciones y estos enriquecimientos acaecen dentro de un mismo marco: el de un pensamiento que acepta someterse a lo que la filosofía de la Escuela llama el *principio de razón suficiente*, y del que Platón ha dado la primera formulación exhaustiva.

Todo sucede como si a cargo de Platón hubiese corrido el elaborar la *lógica de la Razón* y a nuestra civilización industrial le tocase *organizar su aplicación práctica*. De ahí que el «retorno a Platón» presente un doble interés: por un lado, *genealógico*, en la medida en que su obra contiene, enclavados en la transparencia y en el rigor del dominio conceptual, los fundamentos de nuestra cultura; por otro lado, *crítico*, habida cuenta de que las irracionalidades que él denunciaba, los múltiples obstáculos que —definitivos o provisionales— se oponen continuamente al total desarrollo de la razón, acaso sean los mismos que estorban aún nuestro progreso o lo desvían de su meta; y quizá también, por importantes que sean los resultados de las investigaciones positivas —sociológicas, psicológicas, económicas, etnológicas— sólo puedan descifrarse correctamente refiriéndolos a aquel originario proyecto de la racionalidad.

Así, ya se ve, leer a Platón no es tanto volverse hacia lo pasado cuanto mirar adelante, con el fundador de la Academia, hacia un horizonte cuyas oscuridades y luces trató él de evidenciar.

Pero ¿cómo leer a Platón? Este libro no quiere ser más que una introducción a tal lectura. Lo que equivale a declarar que de

ningún modo trata de «resumir» —en términos escolásticos— la doctrina platónica. ¿Se le querría, por lo demás, de tal suerte que uno se expusiera en él a esta peligrosa alternativa: o bien pretender detentar una ortodoxia, una interpretación exacta —y ¿quién pretenderá semejante cosa ante un pensador como Platón?— o bien proponer audazmente una comprensión nueva... siendo así que la historia de la filosofía se está hoy hundiendo bajo el alud de las «comprensiones nuevas» y para qué vamos a añadir otra a tantas como ya existen?

Más vale, repetimos, tratar de hacer que al lector de *este* libro le entren deseos de ir a leer los textos mismos de Platón. Sin duda, para lograr este propósito, para suscitar un renovado interés por el platonismo, hemos tenido que escoger una perspectiva. Hemos pensado que el camino que más directamente lleva a lo medular de la problemática platónica y a restaurar hoy su necesidad y su unidad de significación es el de *la política*. En modo alguno afirmamos que sea éste el camino de la «ortodoxia» o el único que se pueda seguir legítimamente. La riqueza de Platón admite otras formas de acceso: no sólo por haber comprendido el drama de la Ciudad y por haber acertado simultáneamente a teorizar la cuestión esencial de toda política teórica y práctica es por lo que puede decirse que inventó la filosofía. También, porque hubo de responder a los interrogantes a que daban lugar la religión, la teoría del conocimiento, la lógica, el arte y la cosmología de su tiempo, y porque para entonces se planteaba —ya— dentro de la Ciudad decadente, el problema de la salvación individual...

Por lo demás, la obra de Platón está más allá de estas abstractas divisiones. Para dominar y superar tal abstracción, intentemos —después de tantos otros— abordarla por el aspecto político.

1

El filósofo asesinado

El año 399 a. de J. C., Meleto, del demo Pitthos, acudió al arconte rey para presentar una denuncia contra un ciudadano bien conocido de los atenienses y cuyas extrañas costumbres habían suscitado ya las bromas de los comediógrafos. Sócrates, que tenía entonces setenta años de edad, era acusado en aquel documento de «corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en que creía la Ciudad y sustituirlos por nuevas divinidades».[1] Además de Meleto, un joven póeta de escaso renombre, al parecer, la denuncia iba firmada por el orador Licón y por Anito, «industrial» acomodado y miembro influyente de la fracción moderada del partido demócrata. Tras una rápida instrucción, el asunto pasó a un tribunal formado por unos quinientos jueces elegidos a suertes entre los ciudadanos de más de treinta años.

Como lo prescribía la costumbre, hablaron primero el demandante, Meleto, y después los dos coacusadores, Anito y Licón. No sabemos cómo mantuvieron su querella. Probablemente, el papel principal lo asumiría Anito, pues el pueblo solía escucharle. Anito haría, sin duda, cuanto pudo para persuadir al tribunal de lo grave de la acusación: pidiendo la pena de muerte, insistiendo en que, dada la gravedad de las faltas cometidas, no quedaba otra disyuntiva que la del mayor castigo o la absolución, y haciendo ver que el librar a Sócrates sería dar ánimos a éste y a los que se le asemejaban, destructores de la más sagrada tradición; en suma, jugando al «todo o nada», convirtió el proceso en un asunto de interés general, en un asunto político.

[1] PLATÓN, *Apol. de Sócr.*, 24 *b*.

La defensa de Sócrates —tanto en la versión transmitida por Platón como en la que nos dejó Jenofonte— es asombrosamente sencilla, sin ningún artificio, y abunda en rasgos amables. Las «apologías» eran, por lo común, ocasión para que el acusado, desplegando todos los recursos de la retórica, se hiciese valer, conmoviera a los jueces y los halagase. En cambio, Sócrates se atiene estrictamente a los hechos y se dirige al tribunal en un tono de conversación, como acostumbra hablar en el ágora o en la palestra; durante su primera intervención llega, inclusive, a charlar con Meleto, haciéndole preguntas irónicamente, cual si se tratara de un familiar cambio de impresiones. Aparte de esto, no ha creído oportuno preparar su defensa: al preguntarle Hermógenes dónde está el escrito con la redacción de su apología, Sócrates le contesta «que se venía ocupando de ella toda su vida..., dedicándose a considerar qué es lo justo y lo injusto, a practicar la justicia y a huir de la iniquidad».[1]

De hecho, Sócrates se contenta con referir precisamente lo que ha sido su vida y va explicando por qué su conducta no podía menos de suscitar violentas críticas y en qué son éstas injustificadas. La presente acusación no habría sido posible —demuestra ante todo— si otros acusadores no hubiesen venido engañando desde mucho tiempo atrás a los atenienses presentándoles de él una imagen muy falsa. Por envidia y malevolencia, esas gentes —entre las cuales a Aristófanes le corresponde, sin ningún género de duda, el papel de protagonista— han insinuado toda clase de calumnias: por una parte, han divulgado la idea de que Sócrates era un físico charlatán, «temerariamente afanoso de escrutar las cosas que se hallan bajo tierra y las que están en el cielo»[2] y, por lo tanto, enemigo de la tradición religiosa; por otra parte, han hecho creer al pueblo que se trataba de uno de esos «maestros en pensar y en hablar» que, mediante la percepción de importantes sumas, enseñan a los jóvenes a «hacer prevalecer» —ante los tribunales o en la Asamblea— «la mala causa».[3]

Ahora bien, ¿qué hay de verdadero en todo esto? Desde luego, la reputación de Sócrates está bien fundada. «En efecto, atenienses: si se me llama como se me llama, no hay otra razón para ello que la de que existe en mí una cierta sabiduría *(sophia)*.»[4] Mas esta sabiduría nada tiene que ver con la de esos pensadores que

[1] JENOFONTE, *Memorables*, IV, 8.
[2] *Apol. de Sócr.*, 19 *b*.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, 20 *d*.

pretenden «una sabiduría más alta»: es una «sabiduría de hombre», una «sabiduría a la medida del hombre», que en modo alguno se cuida de escrutar los misterios de la naturaleza. Cualquiera podrá testimoniarlo. Como cualquiera, también, puede ser testigo de que, al contrario de lo que hacen los sofistas, Sócrates nunca ha pedido retribución por las lecciones que, según se presentaba la ocasión, ha dado a quienes tenían a bien escucharlas. Claro que la tarea se les ha facilitado grandemente a los acusadores por el carácter original y sorprendente de la «enseñanza» socrática. Acerca de esto es menester que Sócrates se explique: un buen día, Querefonte, ciudadano de reconocida virtud, interrogó al dios de Delfos por cuenta de su amigo Sócrates, y el oráculo respondió que nadie había más sabio. Enorme fue la sorpresa de Sócrates: «Informado de tal respuesta, cavilaba yo así: "¿Qué querrá decir el dios? ¿Qué sentido puede tener semejante enigma? ¡Porque, desde luego, yo, en mi fuero interno, no tengo conciencia, ni poca ni mucha, de ser un sabio! ¿Qué quiere, pues, decir con esta declaración de que yo soy el más sabio de los hombres? ¡Hay que descartar, naturalmente, que mienta, porque esto no le está permitido!"».[1]

Sócrates se resolvió, en consecuencia, a comparar la sabiduría que la pitonisa le había atribuido con la de aquellos de sus conciudadanos que se tenían a sí mismos por sabios y que, además, eran reconocidos como tales por la mayoría de la gente. Fue primero a visitar a un célebre político —trátase, con toda evidencia, del propio Anito— y, de resultas de su conversación con él, no le extrañó verse obligado a hacer estas reflexiones: «He aquí un hombre que es menos sabio que yo. Puede, en efecto, que ni él ni yo sepamos cosa alguna bella ni buena. ¡Pero él está convencido de saberlas todas, siendo así que ninguna sabe, mientras que yo, aunque tampoco sepa nada, al menos no creo además que sé! Por consiguiente, paréceme que tengo más que éste de sabio, siquiera en ese pequeño detalle precisamente: ¡que lo que yo no sabía tampoco creía saberlo!».[2]

Las indagaciones que Sócrates hizo cerca de los poetas dieron el mismo resultado: hubo de reconocer que «no es en virtud de una sabiduría como componen sus obras, sino en virtud de cierto instinto y cuando están poseídos por un dios, al modo de los que profetizan o de los que pronuncian oráculos; pues éstos son gente que dicen muchas cosas bellísimas pero que nada saben con pre-

[1] *Apol. de Sócr.*, 21 *b*.
[2] *Ibid.*, 21 *d*.

cisión sobre esas cosas que dicen».[1] En cuanto a los artesanos, tercera clase de los ciudadanos a los que Sócrates sometió a examen, advirtió en seguida que éstos «sabían... algunas cosas que él no sabía, y que, en este aspecto, eran más sabios que él»;[2] pero su error es de otro orden: creen ellos, porque ejercen su arte a la perfección, que poseen también la sabiduría completa, perfectísima, y que pueden decidir sobre todos los problemas y hasta «en las cosas de máxima importancia».[3]

He aquí descubiertos los motivos de la animadversión que ha suscitado la conducta de Sócrates: examinando de esta manera a la gente, demostrando a quienes asisten a sus charlas que esos que creen o pretenden ser poseedores de un saber no saben en realidad nada que valga la pena, poniendo así en evidencia la superchería de los «especialistas» —políticos, oradores, poetas, técnicos—, Sócrates se gana poderosos enemigos, ya que los tales son precisamente hombres que llevan el timón de la opinión pública y dirigen la Ciudad. A estos personajes llega a hacérseles tanto más odioso cuanto que los jóvenes cultivados se agrupan en torno a él y empiezan a imitarle. Nada sorprendente es, por lo mismo, que los calumniadores de ayer sean hoy acusadores. Porque, evidentemente, Meleto se ha lanzado a este proceso como representante de los poetas, Licón por cuenta de los oradores y Anito por la de los hombres de negocios y los políticos, dado que estas categorías de «profesionales» eran las más directamente amenazadas por la denuncia socrática.

En cuanto a los promotores mismos de la acusación, ningún fundamento serio tienen para hacerla. ¿Por qué iba Sócrates a querer pervertir a los jóvenes, exponiéndose con ello a sufrir daños de los mismos a quienes hubiese maleado? La imputación de ateísmo tampoco se justifica: sería bien raro, en efecto, que la juventud se sintiese tan interesada por un hombre que, según Meleto, solía jactarse de demostrar que el Sol y la Luna no son divinidades sino piedras, ya que ésta es una vieja doctrina sabida de todos y cuyos argumentos puede apreciar cualquiera consultando las obras de Anaxágoras de Clazomene. En fin, hay que rendirse a esta alternativa, que es la de la verdad: o bien Sócrates es un necio y un inconsciente, en cuyo caso el proceso que contra él se sigue carece de sentido, o bien posee una auténtica sabiduría, y

[1] *Apol. de Sócr.*, 22 c.
[2] *Ibíd.*, 22 d.
[3] *Ibíd.*

entonces los reproches que se le hacen son ridículos y no pueden apoyarse en ningún testimonio serio.

Lo que no se entiende —y esta ininteligibilidad es el arma que esgrimen los acusadores antiguos y los nuevos— es que Sócrates se halle investido de una misión divina, según lo atestiguan las declaraciones de la pitia y los no disimulados consejos que le da al hijo de Sofronisco su familiar demonio. Sócrates se comporta de un modo extraño: todo el mundo le reconoce unas dotes excepcionales y, sin embargo, él no utiliza sus talentos para hacer carrera en la enseñanza ni para imponerse en la política. ¿Ha sacado nunca algún provecho personal de ese don de la palabra y del saber preguntar cuya elocuente potencia da por descontado el hecho mismo de que se le entable un proceso? Vive pobremente; ha cumplido, a su tiempo, sus deberes de ciudadano, ha sido valeroso guerrero cuando las circunstancias lo exigían, respetuoso para con las leyes hasta el punto de oponerse, con peligro de la vida, a las órdenes injustas de los tiranos. Pero no ha creído conveniente imponerse en este dominio, que es accesorio. Se ha contentado con cumplir en él —aun peligrando— sus deberes: porque su cometido es más excelso. Es análogo al de un tábano «adherido por el dios al flanco de la Ciudad, como al flanco de un caballo brioso y de buena raza, pero al que su misma potencia le hace torpe y pesado por lo que necesita un a manera de tábano que le pique y despierte».[1]

En términos más modernos: Sócrates intenta explicar a sus jueces que la misión de que se siente investido no es precisamente ni política ni pedagógica, aunque de ambas cosas participa, sino que es, más en lo hondo, moral o, mejor, filosófica. El no desea ni fundar un partido, ni enseñar, ni formar a unos discípulos; menos aún desea mandar de ninguna manera: «Nunca he sido yo maestro de nadie. Pero si alguien tiene ganas de oírme cuando hablo y cumplo mi misión, sea joven o viejo, no se lo prohíbo».[2] Trata solamente de hacer caer en la cuenta, de desenmascarar lo falso, de esclarecer el carácter ilusorio de los valores en que la mayoría de los hombres fundamentan su conducta. Interrogando, no respetando ningún privilegio social, concediendo al discurso contrario la potencia indiscutible, denuncia irónicamente a quienes se instituyen en jueces de todo derecho y de toda virtud y se arrogan el poder de decidir.

[1] *Apol. de Sócr.*, 30 *c*.
[2] *Ibíd.*, 33 *a*.

El mismo no se prevale de ningún saber: en el fondo, nada tiene que oponer a la tradición, en la cual se apoyan sus acusadores; no tiene *hecho* alguno que señalar en su defensa, sino sólo el carácter modestamente ejemplar de su vida y las deplorables aberraciones a que han conducido las ideas dominantes en Atenas. Invita únicamente a *pensar*; es decir, a someter a revisión lo que cada uno, sumido en la ceguera de lo rutinario y de la existencia vana, cree ser lo justo. El no es otra cosa que el negativo...

El tribunal votó, como es natural, contra el negativo. Dando oídos a Anito, los jueces declararon a Sócrates culpable. Faltaba aún deliberar acerca de la pena. El uso jurídico quería que, junto a los acusadores, el reo discutiese qué castigo debería imponérsele. Sócrates está tan convencido de que él no es culpable que parece obstinado en seguir con sus «baladronadas». Rechazando sucesivamente como de ningún modo apropiados a su caso la cárcel («¿qué obligación tengo yo de vivir en la prisión, sujeto a unos magistrados periódicamente instituidos para ocuparse de ella?»[1]), la multa («no encontraría yo con qué pagarla»[2]), el destierro («¡sí que iba a ser hermosa la existencia para mí, a mi edad, partiendo para el destierro, cambiando siempre de residencia, de ciudad en ciudad, expulsado de todas!»[3]), descartando la idea de que él pueda enmendarse (eso sería desobedecer al dios, y «por este motivo me es imposible estar despreocupado»), no ve sino una solución: «¿Qué trato le cuadraría bien a un hombre pobre y benéfico?... Ninguno tanto, atenienses, como el mantenerle a expensas del Estado, en el Pritaneo, por muchos más y mejores títulos que a aquel de entre vosotros que ha sido vencedor en los Juegos Olímpicos, corriendo en las carreras de caballos o en las de carros, ya fueren bigas o cuadrigas».[4]

La provocación, la ironía eran de tal grado que los jueces se atuvieron nuevamente a la tesis de la acusación: Sócrates fue condenado a muerte. La Ciudad decidía, después de haber deliberado, asesinar a su filósofo.

Sócrates fue puesto en prisión. La ley quería que él mismo se administrase el mortal veneno. Mas, por razones religiosas, la ejecución de la sentencia se aplazó. La víspera del día fatal, Critón, mandatario de los más fieles amigos del Maestro, vino a ver al condenado y le propuso evadirse. No era raro, en Atenas, que la

[1] *Apol. de Sócr.*, 37 *c.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, 37 *d.*
[4] *Ibid.*, 36 *d.*

pena de muerte quedase así implícitamente conmutada, mediante una complicidad de los magistrados, por la de destierro. Pero Sócrates, a pesar de los argumentos, exhortaciones y súplicas de Critón, se negó a escaparse. ¿Qué significaría, en efecto, aquella huida? El filósofo explica a su amigo —según nos lo refiere Platón en el *Critón*— que, si él consintiera en sustraerse a la pena que le ha sido infligida, violaría el principio que ha sido el centro ordenador de su existencia: jamás «cometer injusticia, ni responder con ella a las injusticias, ni por un maltrato como del que está siendo víctima devolver un maltrato similar».[1] Y hay algo más grave: huyendo, haría lo que ningún buen entendimiento debe aceptar hacer: contradecirse. Viviendo en Atenas, Sócrates ha contraído, por así decirlo, un «compromiso cívico»: el de respetar las leyes. ¿No había podido elegir otra ciudad en la que habitar, en Creta o en Lacedemonia? ¿No se ha aprovechado de la protección que le otorgaba la legislación de Atenas? ¿No es esta última la que le ha criado y le ha permitido llegar a una edad avanzada? ¡Y ahora, con el falaz pretexto de que las leyes son injustamente aplicadas, ¿va a consentir Sócrates transgredirlas, siendo así que les debe todo?! Si rehusara la ejecución de la sentencia, no sólo daría la razón a sus jueces, sino que en adelante su existencia carecería de sentido: pasaría a ser la de un exiliado que se ocupase en hundir a su propia Ciudad y en acabar con la idea misma de la justicia. Porque, si bien el juicio es *de hecho* injusto, sin embargo, a pesar de todo, remite a un derecho que, en cuanto tal, es imprescriptible. Es preciso que Sócrates muera.

Rodeado de sus amigos, tras haber conversado con ellos acerca de la muerte y la inmortalidad, bebe el veneno mientras exhorta a sus discípulos a la firmeza y pide a los dioses que le ayuden en «su cambio de residencia, de aquí al mundo subterráneo».[2] «Tal... fue el fin que tuvo nuestro amigo, aquel hombre del que muy bien podríamos decir que, entre todos los que en nuestros tiempos hemos llegado a conocer, fue el mejor y también el más sabio».[3]

La vida de Sócrates, su proceso, su condena, su muerte, tuvieron para Platón, aparte del choque afectivo que provocaron, un valor de símbolo. Especialmente, la condena fue el *suceso* a partir del cual se le impuso como necesaria la *decisión de filosofar*. Ahora bien, el «asunto Sócrates», en lo que tiene de acontecimiento histórico, sólo puede comprenderse en su significación profunda si se

[1] *Critón*, 49 *d*.
[2] *Fedón*, 116 *c*.
[3] *Ibid.*, 119 *a*.

relaciona con la evolución de la democracia ateniense y de toda la Grecia en aquel siglo v tan bullente de novedades e invenciones. Por eso, tampoco parece posible penetrar el sentido del platonismo (y, en consecuencia, el de la filosofía) sin recordar las condiciones en que, de hecho, se desenvolvía entonces la Ciudad de Palas, debatiéndose en medio de las dramáticas tensiones de una Grecia que buscaba la unidad y la paz pero que se desgarraba, año tras año, en conflictos cada vez más frecuentes y violentos. Porque el filosofar se presenta, ni más ni menos, que como una *respuesta*, la respuesta a una situación histórica insostenible, cual lo es aquella en la que triunfan, valiéndose del absurdo y del desorden, la ignorancia, la mentira, la injusticia y la violencia.

Importa, por ende, que repasemos de un vistazo la historia de la Atenas del siglo v, a reserva de precisar después lo que los acontecimientos del siglo siguiente, durante el cual elaboró Platón su obra, aportarían a su doctrina. Ya hemos subrayado, en la *Introducción*, el carácter ejemplar del destino de la Ciudad ática. Tras las sangrientas luchas intestinas en que se enfrentaron las familias nobles, propietarias de la mayor parte de las tierras, y los campesinos pobres, los habitantes de la ciudad y de la costa, que vivían de la pesca, del comercio y de las labores artesanas, bajo el impulso de reformadores que fueron a la vez árbitros, jueces y legisladores, como Dracón, Solón, Clístenes y Efialtes, llegó Atenas a organizarse en un régimen original: la democracia.

Etimológicamente, *democracia* —por oposición a aristocracia, que es dejar las decisiones a los nobles, a los ricos, a los iniciados, en una palabra, a los «poderosos»— significa «poder del *demos*», del pueblo, de las gentes sencillas. Sin embargo, en el Atica, pasa a significar muy pronto, generalmente, que la dirección de los negocios públicos concierne a todos y a cada uno de los ciudadanos, sean ricos o pobres, sean o no «de ilustre cuna», que todos son en adelante iguales a los ojos de la ley y que el regir la sociedad, en cualquier nivel, no es ya patrimonio de ningún privilegiado. Ciertamente, esta idea de igualdad entre los ciudadanos no es nueva: en Esparta, ciudad aristocrática si las hubo, los ciudadanos se llaman, precisamente, los «iguales»; pero, en comparación con el total de habitantes, su número es escasísimo. En Atenas, cuando triunfan las últimas reformas de Efialtes y de Pericles, la victoria de la democracia quiere decir que empieza a considerarse ciudadanos «por entero», aptos para ser «legisladores y súbditos», a *todos* los habitantes masculinos del Atica, nacidos de padres atenienses, inscritos conforme a las normas en los registros municipales y que

hayan cumplido sus obligaciones militares (lo cual representa —notémoslo para evitar toda anacrónica asimilación con las democracias modernas— unas treinta o cuarenta mil personas de una población que, sumados los «metecos» —extranjeros residentes y protegidos— y los esclavos, se acercaba a las cuatrocientas mil almas).

Vista así, la democracia quizá parezca sólo la generalización de un principio que gobernaba ya con la aristocracia. No obstante, esta extensión, este cambio cuantitativo supone una honda mutación cualitativa. Como lo apuntamos antes siguiendo a J. P. Vernant,[1] el hecho de que el poder esté «en el medio», es decir, al alcance de todos, modifica fundamentalmente la conciencia cívica e introduce una civilización y unas relaciones interhumanas de nuevo tipo. Fue sin duda Clístenes quien, a finales del siglo VI, tomó las decisiones de mayor importancia a este respecto:[2] especialmente significativas son las disposiciones que hizo adoptar para «asegurar la fusión del pueblo».[3] A fin de desmantelar los bastiones de la tradición que eran las familias y las antiguas tribus, llevó a cabo un refundimiento de la masa social. El territorio del Atica fue dividido en cien municipalidades, que se repartieron entre diez tribus definidas no por vínculos de sangre, sino topográficamente. Y aun para evitar que a los intereses particulares de las familias les sustituyeran los particularismos de los intereses locales, igualmente nocivos para el Estado, a cada una de las diez tribus se le adjudicaron municipios pertenecientes a las tres regiones geográficas del Atica: la costa, la montaña y la llanura. De esta suerte, el antiguo orden social, fundado en los parentescos de sangre o en la comunidad de profesión, fue reemplazado por una organización administrativa que liberaba al individuo de las trabas familiares y le permitía participar como tal en la vida ciudadana.

Sabido es que, en la Atenas clásica, la soberanía la ejerce el pueblo reunido en asamblea, formando la *Ecclesia*. Cuando Pericles hubo quitado todos sus poderes políticos al ancestral colegio del Areópago, último reducto del «antiguo régimen», la «Asamblea principal» reinó todopoderosa. A tenor de la ley, cada año ha de reunirse por lo menos cuatro veces por *pritanía*; es decir, un mínimo de cuarenta veces. Ella entiende en todos los asuntos públicos y en los privados que interesan a la colectividad. Allí participan, allí proponen leyes, allí toman la palabra todos los ciudadanos

[1] *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962.
[2] Cf. P. VIDAL-NAQUET y P. LÉVÊQUE, *Clisthène l'Athénien*, París, 1964.
[3] ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, XXI, 3.

que quieran hacerlo. Ella tiene por cometido no sólo dictar decretos y cuanto constituye las funciones que nosotros llamamos «legislativas», sino también designar los magistrados, controlar su gestión, velar por el aprovisionamiento y la defensa del país, dirigir las actividades diplomáticas, decidir la paz o la guerra, elegir a los ciudadanos que acaudillarán los ejércitos. Las decisiones se toman por mayoría una vez que cada partido o cada opinante individual han hecho valer libremente sus argumentos. En el intervalo de sus sesiones, los asuntos ordinarios y los problemas que urge resolver son despachados por la *Boule*, el Consejo, organismo de quinientos miembros elegidos a suertes a razón de cincuenta por tribu y que es como una imagen reducida de la Asamblea popular. Incúmbele asimismo al Consejo la preparación de las reuniones de la *Ecclesia* y el deliberar, con miras a un informe previo, sobre el orden del día de aquélla. Los atenienses se preocupan tanto de no dejar que algún individuo se alce con el poder y se les imponga como tirano que ni siquiera la mesa del Consejo está constituida permanentemente por unos mismos personajes, sino que dicho organismo lo van formando, por turno, representantes de cada tribu que ocupan el puesto durante una décima parte del año, y hasta el presidente —el *pritano epístata*—, que es en cierto modo el primer prohombre de la Ciudad, es designado diariamente por sorteo y sólo puede desempeñar el cargo una vez.

Esta misma preocupación domina en la constitución ateniense por lo que toca a la elección de magistrados. Gran número de ellos son elegidos a suertes. Mediante deliberación y selección se nombra a aquellos cuyas funciones exigen cierta capacidad técnica (por ejemplo, a los *arquitectos* de la marina) o a los que desempeñan alguna función política determinante (como a los *estrategos* o generales de las tropas). Pero, por lo común, también en estos casos se toman precauciones con miras a que ningún individuo pueda apoderarse de una función: muchas magistraturas son colegiadas (hay, así, diez tesoreros de Atenea —uno por tribu—, diez *estrategos*); la mayoría de los magistrados no son reelegibles (los estrategos sí, por excepción), o no pueden ser designados dos veces, aunque les toque el haba en el sorteo; y todos, al concluir el período de sus cargos, son sometidos a un riguroso examen por el Consejo y la Asamblea y están expuestos a que se les cite ante los jueces si sus gestiones han sido deficientes o poco honestas.

Idénticos principios rigen también al poder judicial: aparte de las jurisdicciones tradicionales, que subsisten, pero cuyas com-

petencias han sido considerablemente restringidas, el gran tribunal ante el que se ventilan tanto los negocios públicos como las causas privadas es el del *Helieo*. Todo ciudadano mayor de treinta años y que esté en regla con la ley puede presentar su candidatura para *heliasta*: cada año, entre estos candidatos se elige por sorteo a seis mil jueces y se los agrupa en tribunales más o menos numerosos según la importancia del proceso, que deciden por mayoría de votos y sin apelación luego de haber oído a los demandantes y a los defensores exponer sus respectivos argumentos.

Semejante régimen, que autoriza *en derecho* la participación de todos los ciudadanos, recurre a ella *de hecho*. El orden político cuyo esquema acabamos de trazar implica una organización economicosocial: en este nivel, democracia significa no tanto igualdad de cargas cuanto una obligación que fuerza a cada ciudadano a contribuir a los gastos de la defensa, la conservación y el esplendor de la ciudad según se lo permitan las propias rentas o posibilidades. La victoria del *demos* supone entonces la obligación para los ricos —en forma de *liturgias* o de impuestos especiales— de equipar la flota, de proporcionar la caballería, de embellecer la Ciudad, de organizar juegos y representaciones teatrales y, con esto, de hacerse aceptar su riqueza. Se verá así a la Atenas democrática meterse en aventuras militares que son una carga cada vez más pesada: a los ricos les toca correr con esos gastos y es el *demos* quien, a fin de cuentas, obtiene los beneficios...

Pero, descrito ya someramente el ambiente político en que se desenvuelve la Ciudad de Sócrates y de Platón, recordemos ahora, rápidamente también, los sucesos principales que acaecieron durante la vida del Maestro y la juventud del discípulo. Al comienzo de su *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides refiere con gran perspicuidad por qué causas, razones y motivos la democracia ateniense se vio precisada a mantener una política expansiva y al cabo de poco imperialista que le granjeó las suspicacias y el odio de las otras grandes ciudades y provocó el enorme conflicto del último tercio del siglo v.

Según Tucídides, el proceso había comenzado desde el final de las guerras médicas. Ya cuando, por dos veces, en 490 y 480, lanzaron los persas sus inmensos ejércitos contra Europa para conquistar las tierras griegas y convertirlas en una satrapía del Gran Rey, la solidaridad a que se vieron obligados los helenos había dejado asomar la rivalidad entre Esparta y Atenas. Vencidos los bárbaros, se hizo más notoria. La ciudad sabia, prudente y piadosa, que se enorgullecía de una constitución avalada por la expe-

riencia, que contaba con un ejército poderoso y se proclamaba garantizadora del orden, no siempre había desempeñado su papel como se esperaba de ella: durante la segunda guerra, en particular, había sacrificado deliberadamente a los griegos de la península, había puesto todas sus tropas al abrigo de las defensas del istmo y no se había decidido a atacar otra vez a los persas hasta después de la victoria ateniense de Salamina. La Ciudad de Palas, por el contrario, lo había arriesgado todo y, exponiéndose a los mayores peligros para salvarse de la sujeción, había salvado a Grecia entera.

Este espíritu de empresa no se desmintió tras la decisiva victoria de Platea, que obligó a los persas a huir hacia el norte. Los atenienses se dedicaron en seguida a la reconstrucción de su ciudad y de sus murallas y continuaron el arreglo del puerto del Pireo, indicando así claramente sus propósitos de volverse hacia el mar para asegurarse riquezas y poderío. Pronto se les presentó la ocasión de ir dando concreta realidad a sus proyectos: El Gran Rey, derrotado en el continente, tenía aún bajo su dominación a los griegos de las islas del mar Egeo y de las ciudades del litoral minorasiático. Una flota panhelénica, al mando del general espartano Pausanias, fue enviada para liberar a los hermanos sojuzgados. Pero a los lacedemonios no les gustaban mucho las operaciones de esta clase y, además, se vio al poco tiempo que Pausanias trataba más de sacar provecho personal que de servir a los intereses de la solidaridad griega. Esparta retiró entonces a Pausanias y los atenienses tuvieron en adelante libertad para actuar según sus propias miras.

Se instituyó, pues, una liga cuya dirección asumió Atenas y que tenía como objetivo oficial liberar a los helenos y prevenir una nueva ofensiva de los bárbaros. Un consejo que debía reunirse cada año fijaba la contribución que, en especie y proporcionalmente a sus rentas, tenían que entregar las ciudades al ejército de la confederación. El tesoro común estaba depositado en la isla de Delos, donde se habían celebrado también las sesiones del Consejo. Al principio, los atenienses aseguraron correctamente su función hegemónica, «que se ejercía sobre aliados autónomos a los que se invitaba a deliberar en reuniones comunes».[1] Pero, paulatinamente, la confederación se fue transformando en imperio: contra lo convenido, Atenas negó a las ciudades el derecho a retirarse de la Liga, practicó una política de adhesión forzosa, determinó

[1] TUCÍDIDES, *Hist. de la guerra del Peloponeso,* I, XCVII, I.

autoritariamente la cuantía del tributo y utilizó la escuadra confederada para lograr sus particulares designios. Tucídides analiza los progresos de esta vocación imperialista de la democracia ateniense, de este «malsano engreimiento» cuya hinchazón estigmatizará Platón de un modo tan vivo. Desde que empieza a despuntar tal tendencia, se multiplican los conflictos locales entre Atenas y Esparta. A pesar del incesante aumento de dificultades, a pesar del fracaso de una expedición enviada a Egipto y de una tregua que se ha pactado, Atenas mantiene su agresiva política. Durante algún tiempo, finge moderar sus ambiciones y reconocer la hegemonía de Esparta en el continente, reservándose para sí el imperio del mar y de las islas.

Con todo —según lo hace ver Tucídides—, una vez en marcha el proceso, no se le puede detener. La Hélade es, en realidad, un cruce de caminos: de un lado, Esparta, que encarna la tradición, el rigor, que posee una constitución garantizadora de una firme estabilidad política y que desconfía por sistema de cualquier innovación; una ciudad aristocrática, que acata el derecho de la sangre, que está orientada esencialmente hacia la tierra y la economía agrícola, que prohíbe a sus ciudadanos todo trabajo manual y les obliga a un intenso entrenamiento militar; una ciudad encerrada en su península, que ha expulsado de su territorio a los poetas y a los artistas y ha reducido las actividades artesanas y comerciales a lo estrictamente indispensable. Del otro, Atenas, inquieta, irascible, ambiciosa, impulsada por una multitud llena de vigor y de despreocupación, abierta a todos los influjos, gustosa acogedora de los intelectuales con tal de que sean innovadores, sacando buena parte de sus ingresos a base de su expansión comercial y militar, ávida de potencia y de gloria... De una parte, lo pretérito mantenido en lo presente; de otra, lo presente abierto a lo futuro y a la historia.

Ahora bien, Grecia *debe* salir de la situación de desmenuzamiento político en que ha estado hasta entonces. La prueba de las guerras médicas ha patentizado la estrecha solidaridad que une de hecho a todos los hijos de Helen y lo fuertes que serían si los cientos de Estados que forman aceptaran unirse. Pero ¿qué principio, qué dirección harían posible una unión así? Y además, ¿es deseable esta unión? ¿Puede concebirse una auténtica confederación? ¿No habría el peligro de que se transformara en imperio? ¿No será tal vez preferible el *statu quo* que Esparta desea y garantiza?

Semejante *statu quo* ni puede ni quiere mantenerlo la de-

mocracia ateniense. Movida de su espíritu emprendedor, somete a sus «aliados» a una autoridad cada vez más firme y no cesa de ir aumentando sus posesiones. Se siente segura de sí misma: desde el año 446 se ha confiado a un dirigente que, por su prudencia, por lo elevado de sus miras, por su personalidad y su tacto político, ha logrado unir en torno al régimen a la inmensa mayoría de los ciudadanos. Pericles —reelegido cada año como «general en jefe»— es «la democracia confiada a la inteligencia». Rodeado de sus amigos —Damón, Anaxágoras, Protágoras, el arquitecto Hipódamo, el escultor Fidias, el historiador Heródoto, el poeta Sófocles—, dirige con segura mano la política interna de la ciudad: la estabilidad que consigue mantener da confianza a los pudientes, quienes pasan de grado por sacrificar en *liturgias* parte de sus bienes a fin de salvar lo esencial; se atrae a los artesanos y a los comerciantes favoreciendo el desarrollo de sus actividades; se satisface a la masa de los ciudadanos distribuyéndoles —en forma de soldadas militares y de remuneraciones por los cargos públicos— una porción importante de la «renta nacional»; y los campesinos aprecian su sentido del orden y su escrupulosa honradez.

En esta descripción seguimos, es cierto, la interpretación de Tucídides. Platón, como veremos, es más severo, y acusa a aquel a quien Hegel llamaría «la luminaria de Grecia» de haber introducido, con el nombre de democracia, los gérmenes de la más perniciosa de las demagogias. Lo que de todos modos parece innegable es que, bajo la autoridad de Pericles, se normalizó el funcionamiento del régimen, cesaron casi por completo las luchas intestinas y la expresión «gobierno de uno solo» cifró, durante más de quince años, el dinamismo de toda una ciudad. Parece asimismo que aquel aristócrata al que su carrera política puso al frente del pueblo comprendió con notable amplitud la dominadora vocación de Atenas.

Si defendió tan vigorosamente el imperio, si consintió en ejercer para conservarlo excesivas violencias, si aceptó a partir del año 433 arriesgarse a un manifiesto conflicto con Esparta, no fue tan sólo porque sabía que cualquier debilidad redundaría en daño para Atenas, sino porque además creía llegado el momento de que Grecia diese un decisivo paso adelante y aceptara una dirección única. ¿Propaganda, o señal de buena fe? Al mismo tiempo que forzaba a las ciudades «aliadas» a permanecer en la Liga, multiplicaba las iniciativas encaminadas a cimentar la unidad de los griegos, como lo prueba aquella ciudad de Turios que él fundó y en la que quería que se reuniesen, bajo una constitución democrática, colo-

nos venidos de la Hélade entera, sin distinción de origen y sin más metrópoli que Grecia misma...

Forzoso es decir que la razonada audacia de Pericles, chocando con el miedo de los lacedemonios, termina en un fracaso. El conflicto general, que los gobernantes atenienses deseaban, al parecer, evitar, estalla. En 431, empujada por sus aliados, obligada a responder a los recientes progresos de la Liga, Esparta, a pesar de su habitual prudencia, lanza un ultimátum inaceptable. La «gran guerra» comenzaba, aquella guerra del Peloponeso que Tucídides tomó por materia de una reflexión política cuyas enseñanzas aún no hemos agotado hoy: «al empezarla, las dos facciones se hallaban en pleno desarrollo de todas sus fuerzas... Fue, desde luego, la mayor crisis que ha conmovido a Grecia y a una parte del mundo bárbaro: alcanzó, por así decirlo, a la mayor parte de la humanidad».[1]

«Aquella guerra... se prolongó considerablemente y supuso para Grecia unos trastornos como nunca se habían padecido durante tan largo lapso de tiempo. Jamás hubo tantos asaltos y devastaciones de ciudades, ni cuando las acometían los bárbaros ni en las guerras entre ellas (algunas, al caer, hasta cambiaron de pobladores); jamás, tampoco, tantos destierros y matanzas, debidos ya a la guerra misma, ya a las luchas internas».[2]

Conocido es el resultado de aquella guerra: después de veintisiete años de violencias, la Ciudad de Palas fue vencida. En 404, deshecha la flota ateniense en la asechanza de Egos Pótamos, el generalísimo y almirante espartano Lisandro entró en el Pireo, una guarnición lacedemonia se instaló en la Acrópolis y las murallas de la ciudad empezaron a ser derribadas. Realmente, en aquel cuarto de siglo, la democracia echó a perder sus posibilidades de éxito. En 429, dos años después del comienzo de la guerra, murió Pericles. En un discurso que reproduce Tucídides, el gran hombre de Estado había definido los principios estratégicos y políticos a que debería atenerse Atenas para lograr con seguridad la victoria: había de evitar toda ambición excesiva, no querer extender el imperio en tanto Esparta no hubiese sido derrotada, utilizar el dominio naval de la Liga ático-delia para desgastar progresivamente al enemigo y, en fin, mantener con firmeza la unidad cívica.

Ahora bien, según parece, los dirigentes demócratas, cediendo al entusiasmo, se negaron a poner en práctica un programa tan

[1] TUCÍDIDES, *Hist. de la guerra del Peloponeso,* I, *i*, 1-2.
[2] *Ibid.,* I, XXIII, 1-2.

prudente. Tucídides —para hacer resaltar más la genialidad de Pericles, su héroe— describe con fruición el desarrollo de la política ateniense a lo largo de todo el conflicto, pintándolo como una degeneración que se fue acentuando de año en año. Al lúcido jefe que se había trazado como norma calcularlo todo con inteligencia y que había sabido conservar así la unidad del Estado, le suceden, primero, el demagogo Cleón, audaz pero irreflexivo, y después, el aventurero Alcibíades... Más tarde, gobernará Cleofonte, charlatán e indiscreto. Y para frenar la acción de estos hombres no hay más que unos cuantos personajes grotescos: los moderados, que son, con excesiva frecuencia, los débiles, como el virtuoso Nicias o el hábil Teramenes.

Sea o no certero este juicio, lo que en realidad sucede es que el admirable equilibrio que se había logrado durante algunos decenios se destruye en seguida tras el desenlace de la contienda. La superioridad del ejército de tierra espartano obliga a los atenienses a abandonar cada primavera el territorio del Atica y a hacer acampar a los labriegos, desposeídos de sus tierras, al abrigo de las murallas. Las múltiples dificultades que suele traer además consigo cualquier guerra permiten a los aristócratas, que no se han dado nunca por vencidos y han seguido manteniendo sus *hetairías* (asociaciones o cofradías secretas), reemprender sus subversivas actividades. En cuanto al *demos*, sostén del régimen, más que prever una estrategia a largo plazo que le asegure un éxito duradero en la Ciudad, prefiere las ventajas inmediatas. El heroísmo de los hoplitas y de los marineros en los combates es admirable; pero la gente quiere que las victorias reporten, y a corto plazo, botín, mayores pagas, ventajas diarias...

Gradualmente, la democracia se va corrompiendo. Antes que dedicarse a tomar las medidas que abatan más seguramente a Esparta, los dirigentes atenienses se someten a las pasiones populares. Atestígualo así la aciaga expedición a Sicilia, en la que la confederación perdió la mayor parte de sus efectivos militares; otro testimonio más claro aún fue el asunto de las Arginusas: inferior en número, la escuadra ateniense, gracias a la habilidad de los *estrategos* y al valor de los soldados, vence a una flota espartana; terminado el combate, se pone gruesa la mar impidiendo a los vencedores seguir la busca de los heridos y la recogida de los atenienses muertos. Vuelta la escuadra al Pireo, se apresa a los estrategos y la Asamblea popular les acusa de incompetencia, les hace comparecer ante un tribunal, que les condena a muerte, y ejecuta a los que no logran escapar... ¡Días después, el pueblo comprende su

error y rehabilita la memoria de aquellos a los que acababa de condenar a la última pena!

El ambiente de tumultuosas pasiones, el hecho de que los defensores del régimen se hallen a menudo operando en lejanas tierras, la desunión que se va introduciendo, todos estos factores permiten a los adversarios de la democracia actuar cada vez más eficazmente. Tras el desastre de Sicilia, en 441, un primer movimiento sedicioso había conseguido hacerse con el poder, abolir la constitución de Clístenes e imponer la dirección de un organismo formado por cuatrocientos ciudadanos y encargado de instaurar instituciones aristocráticas. Los demócratas habían reaccionado enérgicamente y habían impuesto la destitución de los Cuatrocientos. Más grave fue aún la crisis que provocó en Atenas la ocupación espartana. La ocasión era demasiado hermosa como para que los antidemócratas la desperdiciasen: valiéndose de que los restos de la escuadra y del ejército ateniense intentaban reunirse en Egea tras la derrota y la capitulación, los grupos aristocráticos, dirigidos en especial por dos parientes de Platón, Critias y Cármides, fuerzan a la Asamblea popular a ceder la soberanía a un consejo de treinta ciudadanos. Prometían éstos la instauración de un nuevo orden de las cosas; pero su comportamiento fue tal que se les llamó pronto los «Treinta Tiranos»: sirviendo a sus intereses particulares y no a los de la Ciudad, apoyándose en las «tropas de ocupación», dejando actuar como le viniera en gana a una policía compuesta de incondicionales suyos, se enajenaron al pueblo entero. Y cuando los demócratas regresaron a Atenas, un solo combate bastó para barrer a los déspotas. Trasíbulo y sus amigos restablecieron la constitución democrática...

Mas ésta salía quebrantadísima de todas aquellas pruebas. La humillación de la derrota, la conciencia de los errores cometidos, la idea de que se había dejado llevar por la senda fácil y había cedido demasiado a los argumentos de floridas charlatanerías, todos estos motivos concurrieron probablemente a suscitar en los atenienses una general desconfianza frente a todos los innovadores. Actitud, por cierto, nada nueva. En el mismo momento en que la democracia llega a ser floreciente, la opinión pública teme a los «intelectuales», que propugnan la revisión de las tradiciones y plantean problemas a los que no se está acostumbrado. Anaxágoras y Protágoras son acusados de impiedad y citados ante los tribunales. Y cuando Aristófanes, en *Las Nubes*, se mofa pérfidamente de Sócrates, ese mugriento intelectual que junta en su «pensadero» todos los peores temas de la Ciudad, que pretende

tener una visión abstracta de las cosas y se eleva en una cesta[1] para mejor contemplar los astros, cuando Aristófanes apela, en fin, a los bravos para que se deshagan de esos inútiles prendiéndoles fuego, traduce sin duda un sentimiento popular muy vivo.

Tras la derrota, la reacción tradicionalista es aún más honda: el pueblo mezcla, en una misma reprobación, en un mismo aborrecimiento, a los políticos que no han sabido esclarecerle la situación, a los discurseadores que le han embaucado y a todos esos pensadores que han pensado en el vacío, puesto que, a fin de cuentas, se padece un estiaje total... Sócrates, que nunca ha dirigido sus críticas contra el régimen, que ha empleado su vida en destruir las bellas y encalabrinantes certidumbres de los Anitos, que ha tratado de reformar a los Alcibíades; Sócrates, antidemócrata, muere democráticamente del fracaso de la democracia.

«... Ignoro qué desventurada circunstancia pudo determinar a algunos hombres influyentes a llevar ante un tribunal a este amigo mío de que os hablaba, a Sócrates, lanzando contra él la más inicua de las acusaciones: ¡la que de todas las posibles menos le cuadraba! Pues fue, en efecto, por imputación de impiedad por lo que unos le entregaron a la justicia, otros votaron contra él e ¡hicieron morir al hombre que no había consentido en tomar parte en el inicuo arresto de uno de sus amigos al que se desterró en un momento en el que los mismos desterrados se hallaban en situación difícil! Considerando, pues, yo estos hechos y qué hombres llevaban los asuntos del Estado, a medida que profundizaba en el examen de las leyes y de las reglas que rigen las costumbres e iba creciendo en edad, tanto más veía aumentarse la dificultad de administrar como es debido los negocios públicos. Porque ni siquiera era posible hacerlo sin el concurso de amigos y socios de toda confianza, y a éstos no resultaba muy cómodo reunirlos en torno a sí, puesto que el Estado no era ya administrado como lo habían hecho nuestros padres; y tampoco era posible, por otra parte, trabar nuevas amistades con alguna facilidad. Añádase que la corrupción, así en las leyes escritas como en las consuetudinarias, era tan grande y se hallaba extendida tan prodigiosamente que yo, que en un principio había sentido enorme inclinación a participar en los asuntos públicos, vine entonces, al ver tales cosas y notar que todo marchaba a merced de la corriente, a caer presa del vértigo, y quedé incapacitado de allí en ade-

[1] Colgado de una cesta y como en las nubes le presenta el comediógrafo en la citada pieza. (N. del T.)

lante para renunciar al examen de los medios por los que se pudiese conseguir algún día cierta mejora tanto respecto —ya se entiende— a las susodichas circunstancias como respecto al régimen político en general. Pero, en cambio, difería siempre el momento de la acción; y, en fin, habiendo pasado revista a todos los Estados que actualmente existen, me persuadí de que todos, sin excepción, tienen un mal régimen; porque, en cuanto a las leyes, se comportan todos sus componentes de un modo casi incurable, por no haberse preparado de la mejor manera o no contar con favorables auspicios; y, así, me vi forzado a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo a su luz puede, en general, reconocerse en qué consiste la justicia, tanto de la vida pública como de la privada. Por lo cual, no cesarán de afligir a los humanos los males hasta que, o bien ocupe los cargos públicos la raza de los que practican recta y auténticamente la filosofía, o bien los que gobiernan los Estados, en virtud de una divina dispensación, se dediquen a filosofar genuinamente.»[1]

Tal es, por lo tanto, el juicio de Platón que da origen a su decisión de consagrarse a la «recta filosofía». ¿La recta filosofía? Su proyecto es, en lo sucesivo, definirla y ponerla en práctica. Pero esta definición y esta práctica sólo pueden ser polémicas. La filosofía se opone a ese estado de las cosas que ha querido que Alcibíades se convierta en un aventurero, que Critias y Cármides perezcan, sediciosos y deshonrados, en un combate absurdo, que Sócrates sea el equivocado frente a Anito y muera injustamente. La filosofía quiere ser recta y quiere enderezar, imponer la rectitud. Porque en el siglo V, en ese mundo democrático que otorga la primacía al discurso, el pensamiento, según parece, ha estado en plena actividad: la sofística y la retórica han sido las expresiones ideológicas de este dinamismo intelectual. Si se quiere definir la filosofía como algo *recto*, hay que demostrar que la sofística y la retórica no son sino torceduras, perversiones de lo que a la mente se le puede y se le debe legítimamente pedir. Esta tarea es tanto más urgente e importante cuanto que muchas personas ingenuas y honradas que acaban de condenar a Sócrates han creído con toda buena fe que él también era un sofista.

Pero, en realidad, ¿qué son eso que hace un momento hemos llamado las ideologías de la democracia: la sofística y la retórica?

Tratemos de reconstruir, en la medida en que lo permite la falta de textos, la actitud intelectual de los famosos *sofistas*, po-

[1] PLATÓN, *Carta VII*, 325 *a*, 326 *b*.

mendo entre paréntesis el juicio que Platón nos da de ellos: el sofista es, ante todo, un educador retribuido. Pretende poseer saberes enciclopédicos y quiere sustituir la antigua manera de formar a los jóvenes por una «cultura» más intelectual, que se propone crear ciudadanos y no ya, como las de los siglos precedentes, guerreros y atletas. Nacida en Sicilia, la retórica-sofística alcanza su total desarrollo en Atenas una vez consolidado el régimen popular. En la Asamblea, ante los tribunales, en el ágora, el papel de la palabra es decisivo y el individuo que sabe discursear y convencer a sus oyentes triunfa con mucha mayor facilidad que el que cuenta con su alcurnia y sus virtudes. Se deja sentir la necesidad de un saber que verse tanto sobre la técnica del discurso como sobre los conocimientos generales apropiados para ilustrar una demostración o una refutación. Convertido en ciudadano, el individuo busca los medios que le permitan participar eficazmente en la vida política y da buena acogida a esas gentes de sonoro lenguaje que hablan con conocimiento de cualquier tema. Los sofistas vienen así a ocupar en la Ciudad un sitio vacío y a desempeñar en ella un papel de capital importancia: los aristócratas lo comprenden hasta tal punto que, para adquirir de nuevo la categoría que la constitución popular les arrebata, siguen en masa los cursos de estos maestros, y los jóvenes, como el hijo de Strepsíade que aparece en *Las Nubes*, abandonan la equitación para darse a «pensar».

Asimismo, lo que de la sofística importa es, más que el contenido de su enseñanza, el espíritu que la anima. La «teoría» de los sofistas se reducía, por lo que parece, a muy poca cosa. Las dos célebres fórmulas de Protágoras: «El hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son».[1] «Acerca de los dioses yo no puedo decir que existen ni que no existen, ni de qué naturaleza sean. Muchas cosas impiden que lo sepamos: lo oscuro de la cuestión y lo breve de la vida humana»[2] expresan bien, sin duda, el humanismo relativista y escéptico que había en el fondo de su actitud. Rechazando toda trascendencia, todo «valor» absoluto, insisten los sofistas en la importancia de los saberes técnicos. El «profesor de discurrir» no sólo se jacta de poseer conocimientos enciclopédicos, sino que hasta se declara a sí mismo un técnico en múltiples prácticas (Hipias se presentaba a sus oyentes «como el fabricante de cuanto llevaba pues-

[1] PLATÓN, *Teeteto*, 150 *a*.
[2] *Ibid.*, 162 *d*.

to, sin exceptuar nada»[1]). Al contrario de Platón, que se esforzará constantemente por separar el saber intelectual del saber práctico, del saber hacer, y por recalcar lo vano de las artes, el sofista vincula íntimamente «polymathía» y «polytekne», haciéndose el vocero de esta nueva cultura en la que el artesanado pasa a ocupar un puesto cada vez más relevante. El único valor aceptable, el único en que poderse apoyar razonablemente parece que haya de ser el de la utilidad para el hombre.

Sin embargo, entre las técnicas hay una —insistamos sobre este punto— cuya función es singularmente especial: la técnica de la palabra. Gracias a la retórica tal como los sofistas la entienden, le es posible al individuo triunfar en un régimen en el que la discusión y los discursos son los obligados preliminares de toda decisión política o judicial. Así, este arte, que enseña a persuadir a otros y que requiere unos conocimientos tan diversos y generales, es considerado como el arte supremo que contiene en sí todas las ciencias particulares. Es el medio por el cual se realiza la «virtud política»...

Esta «virtud política», esta capacidad de participar en los asuntos de la vida pública y de juzgar en ellos qué es lo justo y qué lo injusto, piensan los sofistas —en cuanto es dable unificar sus perspectivas— que les pertenece, por lo menos potencialmente, a todos los hombres. Es lo que patentiza el famoso mito que Platón pone en boca de Protágoras.[2] Epimeteo, que «no era extremadamente avisado», dotó a los animales de defensas y otras ventajas, pero los hombres quedan indefensos. Prometeo, a fin de restablecer el equilibrio, roba a Hefesto y a Atenea el fuego y las técnicas del fuego y se las da a los mortales. Pero la humanidad sigue siendo presa de las fieras, pues el individuo aislado es incapaz de resistir sus ataques; intenta unirse a los demás hombres, pero la vida social es imposible, porque la virtud que la haría soportable no existe. Entonces Zeus envía a Hermes con el encargo de repartir «a todos indistintamente los sentimientos del honor y de la justicia... ¡Los que participen de estos sentimientos habrán de ser absolutamente todos! Pues no podrían existir las ciudades si sólo participasen de ellos un escaso número de hombres, como sucede, por lo demás, con las disciplinas especiales».

La lección que se desprende de tal fábula es clara: según Protágoras, a ningún individuo se le puede hacer responsable de

[1] PLATÓN, *Hipias menor*, 368 *b*.
[2] *Protágoras*, 320 *c*, 322 *d*.

su inhabilidad en un determinado arte, mientras que se le puede reprochar, en cambio, con todo derecho, si es injusto. De este modo se ratifica la constitución popular que supone a cada cual apto para discutir los problemas referentes al gobierno. Basando así en derecho el régimen democrático y el tipo de gobierno que le corresponde, el sofista declara finalmente: «Mira, pues, cómo tus conciudadanos tienen razón al atender los consejos y pareceres del herrero y del zapatero acerca de la cosa pública, dado que la moralidad es, a su juicio, algo que puede adquirirse y enseñarse».[1]

La «virtud política» —que es la virtud por excelencia— viene a definirse, por lo tanto, como el saber de un hombre que es «capaz de administrar los negocios de la Ciudad y, con esto, de asegurar el bien de sus amigos y el mal de sus enemigos, librándose a sí mismo de todo mal».[2] Al ser profesores de «virtud política», los sofistas están convencidos de que prestan inestimables servicios tanto al individuo como a la Ciudad. Todo hombre posee en su interior unos talentos peculiares; pero «en lo que respecta a los asuntos del Estado, todos pueden llegar a saber cómo actuar en ellos con la mayor potencia, mediante la acción y la palabra».[3]

Para conseguirlo basta, por una parte, con que aprendan a hablar y, por otra, con que asimilen cierto número de conocimientos generales que les hagan aptos para discutir cualquier tema. En el régimen democrático es perfectamente legítimo el deseo de recibir esta educación, que capacita para aspirar a los más altos cargos y a ser jefe. La suerte de la comunidad no está desligada de la del individuo: quienquiera que busca honores y poderes no hace otra cosa que ir en el sentido de la nueva civilización; se da aquí como una prefiguración, en el terreno político, de la temática del liberalismo económico: que cada cual persiga su interés según su capacidad y conocimientos y, de esta manera, la colectividad gozará de bienestar y verá aumentar su potencia.

Semejante concepción sólo se justifica, verdaderamente, si se mantiene el equilibrio entre el individuo y la Ciudad, y esto gracias a la potencia de la Ciudad misma. La correspondencia entre los fines del individuo y los del Estado únicamente puede lograrse si, en definitiva, el individuo encuentra su interés en el servicio a la colectividad. Por poco que ésta se desuna o resquebraje, la enseñanza sofística correrá el riesgo de convertirse en una fuente de

[1] *Protágoras*, 324 *cd.*
[2] *Menón*, 71 *e.*
[3] *Protágoras*, 319 *a.*

anarquía. Y no otra cosa es lo que, al parecer, se produjo históricamente. La primera generación de sofistas, cuyos representantes más eminentes son Gorgias, Protágoras e Hipias, aunque suscita muchas oposiciones, se incorpora bien, por fin, a la democracia triunfante: tiene en la Ciudad su función propia y se le reconoce de buen grado su utilidad. Pero cuando vienen las dificultades y luego los reveses, comienzan a ser temidos los discursos de los sofistas y la educación que imparten; se les reputa responsables de los males que agobian al Estado; se les acusa de inmoralidad y se considera su escepticismo y su originalidad como una de las causas, si no la principal, de los presentes sufrimientos. Negando que exista «valor» alguno absoluto, profesando un decidido agnosticismo en materias religiosas, ¿no han contribuido grandemente estos «intelectuales» a desmoralizar a los ciudadanos? A estas quejas hay que añadir una acusación más grave: entonces, cuando la desunión se va introduciendo en la Ciudad de un modo cada vez más notorio, la sofística misma se doblega, se adapta: la segunda generación de sofistas —con hombres como Antifón, Critias, Polos, Trasímaco— llega a profesar, de resultas de ello, un feroz individualismo que muy pronto enfrentará al ciudadano contra el Estado.

El tema en que se basan su teoría «anarquista» y su práctica antidemocrática —recordemos el papel desempeñado por Critias cuando la tiranía de los Treinta— es el de la oposición entre la *naturaleza* y la *ley*. Según Critias mismo, por ejemplo, el estado de naturaleza es el del salvajismo y la violencia, el del entregarse cada cual a sus instintos, procurando por todos los medios, sin cuidarse de norma alguna, sobrevivir. Pero hay que defenderse de las fieras, y los hombres deciden imponerse un orden e *inventan* las leyes; inventan también los dioses, a fin de instituir un a manera de «tribunal interior». Toda sacralidad desaparece: las leyes sólo tienen un sentido convencional. Nada, ni en el cielo, ni en la tierra, las garantiza; su único fin real es meramente utilitario.

Antifón desarrolla claramente las consecuencias de esta operación desacralizante: no hay más justicia que la «que consiste en no transgredir ninguna de las normas legales admitidas por la Ciudad a la que se pertenece».[1] Si se han de respetar los principios jurídicos, no es porque tengan algún valor, sino porque infringiéndolos nos exponemos a un castigo. Es, por ende, legítimo seguir los impulsos e inclinaciones naturales siempre y cuando se pueda obrar de este modo sin tener nada que temer. Lo único que cuenta

[1] *Fragmentos*, cf. trad. Gernet, *Belles-Lettres*, p. 176.

es el interés individual, y todo es cuestión de ser oportunos. Finalmente, el hecho es que se sigue a la naturaleza porque «la naturaleza es necesidad»: opónese ella a la ley como lo dado a lo construido, lo necesario a lo contingente, lo espontáneo a lo convencional; en suma, como lo real a lo ficticio: «... los fines hacia los cuales dirigen las leyes a los hombres no tienen más parentesco con la naturaleza que los otros fines de los que las leyes les apartan: lo propio de la naturaleza es el vivir y el morir...».[1]

Lo contingente de la ley atestíguanlo la relatividad de las instituciones, las debilidades que las mismas muestran, los múltiples medios que hay de transgredirla, las contradictorias interpretaciones que de ella se pueden hacer. Contrasta con todo ello la universalidad de las tendencias naturales: todos los hombres ansian el placer, el poderío, la gloria, todos aman la vida. ¿Por qué, en estas condiciones, va a haber que aceptar estas y no otras leyes? ¿Por qué, siendo cada uno de por sí un hombre, va a tener que someterse a los artificios que otros hombres inventen? ¿Por qué no erigirse cada cual en legislador y propugnar unas normas que favorezcan su propio interés? El camino queda abierto a todas las tentativas de subversión que puedan permitirle a un grupo o a un individuo satisfacer los instintos de dominio y de disfrute inherentes a la naturaleza.

Originariamente, la sofística cargaba el acento en la función del individuo y subrayaba la decisiva importancia de su actuar profano; ahora pasa a convertir la utilidad individual en criterio de toda verdad, de todo valor, y pone en duda la legitimidad misma en que la colectividad pretende basarse. Según la ley de la naturaleza, es justo, sí, que el Estado prepondere cuando es él el más fuerte; pero también es justo —dicen ya los sofistas— que cuando un individuo se sienta lo bastante poderoso para quebrantar las normas establecidas y dictar otras que a él le convengan, siga su interés particular y rechace toda trascendencia de la Ciudad.

La empresa de laicizar la justicia, empresa cuya primera etapa había sido el paso de la *themis* tradicional a la *diké* —tan admirablemente ilustrado por Esquilo en *Las Euménides*— halla aquí su culminación; pero ésta equivale a la disolución de cualquier principio que pueda asegurar la conservación de la sabiduría colectiva: subsiste sólo el cálculo personal, un saber empírico y utilitario. La acción del individuo como tal es ahora la única soberana.

Esta orientación de la sofística hacia la izquierda es conco-

[1] *Fragmentos*, cf. trad. Gernet, *Belles-Lettres*, p. 177.

mitante del desorden que se introduce en la democracia ateniense. Y el cínico reconocimiento de la violencia como juez de última apelación se justifica lastimosamente en las brutalidades de la guerra del Peloponeso. Sócrates había intentado mostrar negativamente, por así decirlo, a qué consecuencias tan desastrosas para el individuo y para su agrupación lleva semejante realismo político e ideológico. Pero había fracasado, víctima de una escandalosa conjura en la que se confabularon contra él quienes trataban de salvar a la Ciudad y quienes se obstinaban en perderla. La tarea que él emprendió, y que su muerte magnifica, importa que la volvamos a intentar: más que nunca es hoy el hombre desgraciado, injusto y violento, más que nunca están sus pasiones comprometiendo lo que en él hay de divino. Pero, para cumplir esta tarea, ¿cuál es el camino? El de la filosofía, camino que sigue aún por encontrarse.

2

Decir lo que es (lo que es decir)

La violencia triunfa por doquier. Los hombres sufren y mueren en guerras absurdas. Se dejan dominar por las pasiones y éstas engendran la confusión. Padecen injusticia, y la cometen. Para satisfacer sus intereses, si son astutos y tienen talento, mienten; si son nada más que «gente vulgar», se abandonan a la estupidez. Y ¿a quiénes toman por modelos estos ciudadanos atenienses tan orgullosos de sus antepasados, de su cultura, de sus méritos? ¿A Temístocles? ¿A Cimón? ¿A Pericles? Estos personajes han sido —se proclama— los que han hecho gloriosa a la Ciudad, y es cosa corriente ensalzar la magnitud de sus hazañas. ¡Sin embargo, manifiestas son las pruebas de su incompetencia: no han acertado a prever cosa alguna y Pericles ni siquiera fue capaz de educar debidamente a sus propios hijos! ¿A Arquelao, entonces, el tirano de Macedonia, esclavo, hijo de esclavo, que conquista su poder acumulando perjurios y crímenes? ¡Esto sería tanto como pensar que el hombre enfermo, gangrenado, que incesantemente teme las funestas consecuencias de su morbo, que se inquieta y se oculta, es el más dichoso de los mortales! La historia de Grecia durante todo el siglo v es demasiado clara: la violencia —es decir, en el fondo, la política tal como efectivamente se lleva a la práctica— no podrá aportar una solución duradera, porque, en la medida en que *es* ella la injusticia, no puede abolirse para producir una situación de satisfactorio bienestar.

¿Cómo salir de la desgracia? Sócrates indicó el camino cuando con sus preguntas forzaba a sus conciudadanos a reconocer lo incierto e incoherente de cuanto pensaba. Este análisis, cuyos tér-

minos definió él de una manera tan precisa, es necesario proseguirlo...

La injusticia es una enfermedad del individuo que la comete: él mismo, como agente o como paciente, sufre sus daños. Con todo, si del mortal desarreglo que la injusticia introduce se notan fácilmente las consecuencias, es en cambio difícil dilucidar sus causas y su significado: en el alma individual, inscríbese la injusticia con tan diminutos caracteres que a duras penas se logra descifrar su sentido. Por el contrario, en la organización social es manifiesta: la Ciudad hace aparecer en caracteres mayúsculos cuanto de irracional contiene lo existente. El desvío «moral» es a la vez indicio, consecuencia y fundamento del mal «social». Y ambos, como veremos, revelan una desarmonía más profunda, la que se da en los hondones del ser mismo...

Platón no separa «moral» y «política». El pensamiento griego clásico, en general, no divide, como lo hace el espíritu moderno, inspirado por la visión del mundo hebraicocristiano, los problemas que plantea la conducta individual de los problemas que plantea la organización sociopolítica. Lo que hoy denominamos el *sujeto* considéralo aquel pensamiento no como una interioridad encerrada en sí misma y que tiene, por otra parte, un destino historicopolítico, sino como un ser, individual sí, pero indisolublemente ligado a su estatuto de ciudadano y de elemento del *cosmos.* Establece, pues, tal modo de concebir al sujeto una correspondencia estructural entre el orden (o el desorden) del alma, el de la Ciudad y el del mundo. Y, en definitiva, es en función de este último como deben organizarse los otros dos.

Así, pues, lo primero que ha de hacer quien desee, como Platón, extirpar la injusticia y liberar la parte divina que hay en el hombre, es analizar los niveles, las formas y las modalidades que presenta el desorden más fácilmente observable, el desorden político. «... En fin, habiendo pasado revista a todos los Estados existentes en la actualidad, me dije que todos, sin excepción, tienen un mal régimen.»[1] En la *República* sobre todo, el fundador de la Academia se dedica a hacer una descripción sistemática y crítica de los tres regímenes conocidos en Grecia: la democracia, la oligarquía y la tiranía. A propósito de ellos se habla de «constitución»: son más bien «absolutas carencias de organización social..., son gobiernos que nada tienen de organizaciones sociales, sino que a todos ellos se les podría llamar mucho más propiamente desorganizaciones

[1] *Carta VII,* 326 *a.*

facciosas; ninguna de ellas comporta una autoridad ejercida con buena voluntad sobre gente que la haya aceptado de buen grado, sino una autoridad que, no sin algún recurso a la fuerza en todos los casos, se ejèrce a su propio gusto sobre gente que la soporta a regañadientes».[1]

De estos regímenes, el demócrata es, aparentemente, el que mejor permite vivir, el que más seduce: «Semejante a un manto que presentara en su contextura todos los colores, este régimen aparece también como el más bello... ¡en cuanto que en él entran toda clase de disposiciones! Es muy probable... que, lo mismo que ocurre cuando algunas mujeres y algunos niños ven objetos de abigarrado colorido, este régimen lo consideren muchos el más hermoso».[2] En realidad, la democracia no posee una constitución, es un «bazar de constituciones» donde cada cual escoge el comportamiento según le conviene: «... En este Estado no tienes ninguna obligación de mandar aunque estés capacitado para ello, y tampoco, a la inversa, ninguna obligación tienes de aceptar que se te mande si ello no te viene a gusto, ni de guerrear cuando se está en guerra, ni de vivir en paz cuando los demás lo estén; y en cambio, cuando una ley te impida ser magistrado o juez, con todo, si a ti personalmente te va mucho en serlo, lo serás».[3]

«La democracia comienza... a existir... cuando los pobres y desheredados, victoriosos, dan muerte a algunos del partido opuesto, destierran a otros y se reparten por igual con los que quedan el gobierno y los cargos públicos, y en ella, generalmente, es la suerte la que determina quiénes han de ocupar los puestos».[4] Impónense al mismo tiempo el *desorden* y la *inmoralidad*, que son, según Platón, los dos síntomas característicos del morbo democrático. En su origen se halla esa libertad en la igualdad que resulta tan excesiva como la tiranía de los persas: «¿No es fatal que todo, en un Estado, esté bajo el radio de acción de la libertad..., no es fatal que ésta se infiltre secretamente en los hogares y que, al fin, llegue a echar raíces hasta entre las bestias, reacias a dejarse mandar?».[5] Cierto que en la democracia hay un soberano: la Asamblea del pueblo. Pero este soberano no puede mandar según medida, porque es *incompetente*: «... Cuando nos reunimos en la Asamblea, veo a los atenienses, siempre que el Estado necesita proyectar alguna obra

[1] *Leyes*, VIII, 832 *bc*.
[2] *República*, VIII, 557 *c*.
[3] *Ibid.*, 557 *e*.
[4] *Ibid.*, 557, *a*.
[5] *Ibid.*, 562 *e*.

arquitectónica, llamar a consulta a los arquitectos para que informen sobre las cuestiones de orden arquitectural y, si se trata de construir navíos, llamar a los constructores de navíos; e igualmente en todos los casos en que se trata —piensan ellos— de cosas que, a su entender, son de orden técnico. En cambio, cuando hay que deliberar sobre los asuntos que atañen a la administración del Estado, entonces se levantan, para dar sus consejos en esas materias, lo mismo un carpintero que un herrero, un zapatero, un negociante, un armador, el rico o el pobre, el noble o el rústico; ¡y nadie hay para corregir a esta gente... y reprocharle que, no habiendo aprendido aquello en ningún sitio ni tenido maestro alguno, se metan luego a aconsejar!».[1]

Además de incompetente, la Asamblea es inconstante. Pruébalo aquel asunto de las Arginusas que recordábamos páginas atrás. Pero, sobre todo, en cuanto que es incapaz de trazar una línea política fija, se deja prender prácticamente en las redes del halago y la lisonja tendidas por los demagogos, a modo de «zánganos con aguijón». La contaminación es, por lo demás, doble, y el mal no cesa de agravarse. Los discurseadores, formados en la escuela de los retóricos y de los sofistas, seducen al pueblo, al que consienten todos sus caprichos, se apoderan del poder y hacen una política sin más finalidad que la de satisfacer sus pasiones y sus intereses personales. Y el pueblo se acostumbra a esta situación: cuando un ciudadano honrado y prudente quiere aconsejarle de otro modo, lo abuchea y se niega a prestarle oído. Hasta tal punto, que algunos jóvenes de brillantes dotes y que quieren hacer carrera, se ven precisados, sea cual fuere su desinterés inicial, a meterse en este juego de la demagogia. Y, a su vez, se contaminan: el buen natural que poseían se corrompe, y sus talentos sirven en adelante para promover la injusticia.

Al bosquejar semejante cuadro, Platón piensa desde luego en sus amigos y en sus parientes, a los que las vicisitudes y contradicciones de la política ateniense durante la segunda fase de la guerra del Peloponeso han empujado a acciones facciosas. Piensa en Alcibíades, a quien la naturaleza había dotado de múltiples virtudes —hermosura, valor, inteligencia, cultura, talento oratorio, sentido de la estrategia— y que, por amor al poder, acabó traicionando a su patria y pereció asesinado; piensa también en Critias, introductor de los Treinta Tiranos. Según se ve, el régimen popular crea un tipo de hombre pervertido. «El hombre democrático» no

[1] *Protágoras*, 319 *b-d*.

acepta ningún orden, ninguna necesidad; deja que arraiguen en sí innúmeros deseos; el capricho le domina; llama «elegante distinción» a la desmesura, «dignidad del hombre libre» al no dejarse mandar, «gran estilo» al libertinaje, «virilidad» a la desvergüenza. Pasa su tiempo, «todos y cada uno de sus días, en darse gustos, en satisfacer... el primer deseo que le viene a las mientes: una vez se embriaga y hasta se hace acompañar de flautistas o, al revés, se da otro día al agua y a adelgazar; otra vez se entrega a los ejercicios gimnásticos..., pero también le acontece no hacer nada y no preocuparse de nada; en otra ocasión, toma aires de dedicarse a la filosofía; muchas, muchísimas veces, son los asuntos públicos los que le ocupan y, dando de lado a sus quehaceres, dice y hace lo que al azar se le va ocurriendo: si envidia a los hombres de armas, inclínase a favor de la guerra; si a los hombres de negocios, es, por el contrario, proclive a negociar; la falta de disciplina, la ausencia de obligaciones rigen toda su conducta pero, calificando tal vida de agradable, libre y feliz, no otra vive desde su comienzo hasta su término».[1]

Sin embargo —se objetará—, por muchos que sean sus extravíos, ¡la democracia ha contado con prestigiosos jefes y ha sabido conquistar un imperio! ¿Jefes? Los méritos que se atribuyen a los Temístocles, Milcíades, Cimones y Pericles son, a buen seguro, usurpados, y las alabanzas que se les hacen forman parte de la propaganda que difunden sus torpes imitadores. ¿Cabe, por lo demás, felicitarse en serio de que Pericles haya acostumbrado a los atenienses a una existencia perezosa, instituyendo la regla según la cual los cargos públicos han de ser retribuidos? Pero, admitamos que esos dirigentes políticos hayan tomado alguna vez decisiones justas: su inconstancia, sus vacilaciones, su incapacidad para prever a largo plazo prueban suficientemente que, si así lo han hecho, ha sido, *en el fondo*, por casualidad. Llámaseles políticos, cuando, en realidad, han actuado igual que los agoreros o los poetas, a quienes, a veces, gracias a una intervención divina, sucédeles que adivinan lo que es necesario decir o llevar a cabo.

¿Y el imperio y las riquezas que Atenas ha conseguido acumular? Las riquezas son las que originan las desgracias de la Ciudad. No sólo desmoralizan a los ciudadanos, sino que, además, provocan indefectiblemente conflictos: «pues por la posesión de riquezas se producen todas las guerras».[2] Platón critica con extremada energía el imperialismo ateniense: «Es... aparte de toda sabiduría

[1] *República*, VIII, 561 *cd*.
[2] *Fedón*, 66 *c*.

y de toda justicia como ellos [*los dirigentes demócratas*] han ido llenando la Ciudad de puertos, de arsenales, de murallas, de tributos y de otras pamplinas semejantes».[1] Portándose así, «¿no vienen a hacerse aborrecer por muchos pueblos poderosos y, con ello, o bien a arruinar enteramente a su propia patria, o bien a hacerla incluso esclava de sus enemigos y a ponérsela en sus manos?».[2]

A decir verdad —como lo veremos al analizar las instituciones de la Ciudad justa—, el error del régimen democrático consiste en confundir la igualdad aritmética con la igualdad geométrica. La segunda introduce una jerarquía y confiere la superioridad a lo que es efectivamente superior; la primera distribuye «a los iguales tanto como a los desiguales una como igualdad».[3] Tal constitución, que consiente el libre desarrollo de la insaciabilidad humana, no puede en modo alguno ser estable: nacida de un despojamiento, acaba por otro despojamiento. El proceso degenerante es palmario: los ricos son despojados continuamente de sus bienes, que se distribuyen entre el pueblo; son puestos en la precisión de defenderse «mediante la palabra en la Asamblea del pueblo o recurriendo a cualquier otro medio de acción que esté a su alcance... Por lo cual, sus adversarios les acusan, a ellos que ningún empeño tienen en hacer la revolución, de conspirar contra el pueblo y de ser oligarcas... Y entonces es cuando ellos, que ven al pueblo esforzándose por dañarles, y esto no espontáneamente, sino por ignorancia o engañado por los calumniadores, entonces es cuando, de grado o por fuerza, se convierten ellos, los ricos, en oligarcas... Y de ahí las persecuciones, los procesos y los litigios sobre sus intereses mutuos».[4] Designa entonces el pueblo a un presidente «al que suele alimentar, hacer crecer y otorgar grandeza». Y «cuando cría [el pueblo] a un tirano, siempre que esto sucede es en una cepa presidencial donde empieza a echar raíces...».[5]

Así, el desorden democrático desemboca en el falso orden, en el orden injusto de la tiranía: tan verdad es «que de ordinario el exceso en cualquier acción es compensado, en reacción, por un cambio considerable; lo mismo en las estaciones que en las plan-

[1] *Gorgias*, 519 *a*.
[2] *Político*, 308 *a*.
[3] *República*, VIII, 557 *c*.
[4] *Ibid.*, 565 *bc*.
[5] *Ibid.*, 565 *d*.

tas, en los cuerpos de los animales y, naturalmente, también... en los regímenes políticos».[1]

La tiranía —en esto Platón está de acuerdo con la gran mayoría de sus conciudadanos— es el peor de todos los regímenes: la violencia despliégase en ella sin trabas y la injusticia se da hasta el colmo. El tirano, secundado por sus esbirros, no sólo reparte destierros, saquea y mata, sino que impulsa, inclusive, a conspirar y desencadena guerras. Porque no otra es «la naturaleza de una tiranía: como dice el proverbio, el pueblo, tratando de evitar el humo, ha caído en el fuego; por miedo, sin duda, a verse esclavo de hombres libres, ¡he aquí que tendrá de amos a unos esclavos! En vez de su famosa libertad, tan grande como malhadada, se ha rodeado de servilismo, y del más intolerable y amargo: del que le hace siervo de unos esclavos».[2]

Sin embargo, ¿no existen, entre el excesivo libertinaje de la democracia y el rigor que impone la tiranía, constituciones moderadas, como las de Lacedemonia o Creta? Platón, siguiendo a Sócrates, reconoce que las instituciones lacedemonias son correctas y garantizan la mesura. Con todo, no las considera realmente *buenas*, sino sólo de una manera relativa, en comparación con el desorden ateniense y con el despotismo bárbaro. El régimen espartano es también un régimen corrompido. En el abstracto análisis que hace Platón de la degeneración política, en el libro VIII de la *República*, sobre el cual volveremos, describe con qué modalidades se instaura y se va después degradando poco a poco tal constitución. En un primer estadio, el de la oligarquía, gobiernan los guerreros: viven en comunidad, se apartan de todos los oficios manuales y comerciales y se dedican por entero a la defensa del Estado. Hay en este régimen algún aspecto defectuoso: no es seguro que «estas naturalezas ardientes» tengan las cualidades necesarias para administrar bien; además, «lo mucho que aprecian los ardides y maniobras que en la guerra se practican, consumido todo el tiempo del Estado en siempre guerrear»,[3] no constituyen, por cierto, un factor de moralización. Nada habría, con todo, de fundamentalmente grave en esto si tales hombres, ávidos de botín, no honraran «desmesuradísimamente, en la sombra, al oro y a la plata de que procuran colmar sus arcones y sus tesoros domésticos»[4] y si no tuvieran por motivo último este solo sentimiento:

[1] *República*, VIII, 563 *e*.
[2] *Ibid.*, 569 *bc*.
[3] *Ibid.*, 548 *a*.
[4] *Ibid.*

«querer tener siempre lo mejor, estar prendados de las honras».[1]

Ahora bien, este régimen «timocrático» no puede permanecer estable: paulatinamente, al sentido del honor y al coraje militar, fundamentos del Estado, les sustituyen «la consideración a las rentas» y el orden político en el que «sin ninguna participación de los pobres, son los ricos quienes ocupan el poder».[2] Y está claro: «cuando la consideración... se centra en las riquezas y en los ricos, aumenta la desconsideración hacia la virtud y la gente de bien».[3] Se empieza a especular, a vender las tierras familiares, a mezclar todas las actividades, a engreírse de saber componérselas en todos los dominios, de la guerra al comercio, de la política a la agricultura... Introdúcese de este modo el desarreglo, un desarreglo que lleva, inevitablemente, al desorden económico.

Timocracia, oligarquía, democracia, tiranía; tales son las etapas de que consta el fatal camino de la corrupción. Pero aquí no tratamos de presentar la «filosofía de la historia platónica»: nuestro propósito es comprender lo que piensa Platón, su juicio político en lo que atañe a «las ciudades existentes».

Porque, según la *Carta VII*, este juicio originó la decisión del fundador de la Academia: dedicarse a filosofar. Si la política, tal como es practicada, lleva forzosamente a la violencia, a la infelicidad y a la injusticia, ¡es necesario filosofar: aun cuando sólo sea para informar la política y convertirla, por fin, en una disciplina verdaderamente satisfactoria!

Mas, de hecho, ¿qué es filosofar? ¿Cómo puede realizarse esta empresa que anuncia la liberación? Y ¿cuáles son los medios de que dispone para ello? En este punto es donde se manifiesta en alto grado lo que significa la enseñanza socrática. Sócrates, miembro de una ciudad democrática, nunca ha «hecho» política: se ha contentado con cumplir correctamente sus deberes de ciudadano. Ha sabido ver que la actividad política no conduce a ninguna solución duradera, que hay que seguir otro camino, más largo, menos atrayente, no tan «activo» en apariencia; un camino que, ya desde el comienzo, plantee la doble cuestión de qué paso habrá de mantener el caminante y cuál sea la tranquilizadora claridad que busque.

La situación que la democracia origina constituye un privilegiado campo de experimentación. Como hemos visto, la palabra es allí la reina: cada cual puede exponer libremente sus pareceres

[1] *República*, VIII, 548 *e*.
[2] *Ibid.*, 550 *cd*.
[3] *Ibid.*, 551 *a*.

sobre los negocios públicos y privados, todo el mundo se cree capaz de enjuiciar los problemas de la política. Empero, muy pronto se ve que entre las opiniones así expresadas hay grandes divergencias y aun contradicciones. Es cosa rara que los hombres se pongan de acuerdo como no sea en generalidades sin importancia. El régimen popular admite esta diversidad y hasta se complace en ella: piensa que del roce entre estas apreciaciones contrarias, antagónicas, surgirá, o bien, en los mejores casos, una unanimidad entusiasta, o bien, por lo menos, una mayoría suficiente para asegurar la unidad del cuerpo social. De hecho, cuando los problemas no requieren soluciones urgentes, cuando no entra en juego la vida o la dignidad de los ciudadanos, cuando las pasiones son débiles y fugaces, entonces las contradicciones no crean antagonismos perniciosos y destructivos. Pero la realidad histórica muestra también que, en cuanto la discusión es grave, en cuanto puede acarrear daños reales y duraderos a los individuos o a un grupo social, el enfrentamiento y el choque no tienen solución que resulte practicable a largo plazo.

Tal es la lección que puede sacarse de la evolución de Atenas durante la guerra del Peloponeso. Si la democracia ateniense se corrompe es porque se le plantean unos problemas políticos, sociales y militares tan urgentes que el libre ejercicio de la opinión resulta ineficaz, que ninguna solución casi unánime o muy mayoritaria tiene ya la posibilidad de prevalecer duraderamente, que cada individuo (o cada grupo social) se ve precisado a refugiarse en la agresiva exigüidad de la defensa de sus propios intereses y que, bajo estos golpes, la unidad del Estado se va disolviendo a un ritmo cada vez más rápido.

En el fondo, Sócrates —del que demasiado a menudo ha querido hacerse un «laconizante»— es, como todos los atenienses que reflexionan, un nostálgico de la democracia con éxito. El habría deseado que, del choque de las opiniones, surgiera una «línea» éticopolítica correcta, al nivel de la opinión en general; habría querido que *la opinión* pudiese enderezarse por sí misma hasta quedar *recta*, en *derecho*. Pero le es forzoso reconocer —concretamente, cuando experimenta la injusticia de la triunfante demagogia y la redoblada injusticia que manifiesta su «negación abstracta»: el poder de los Cuatrocientos y la tiranía de los Treinta— que la opinión es incapaz de librarse de sus contradicciones, que está condenada, por su naturaleza misma, a perderse en ellas. Empezar a filosofar es, ante todo, someter a juicio no sólo los contenidos de las diversas *opiniones* —las cuales, en la práctica, evidencian tanto sus contradicciones

que se destruyen por sí mismas unas a otras—, sino también el estatuto entero de una existencia que cree que *opinar* es *saber* y que basta con estar *cierto* para pretender que se posee la *verdad.*

Porque la opinión —la *doxa*—, como lo prueba todo el ejercicio de la democracia, no quiere reconocerse como tal: reivindica la verdad, pretende conocer la realidad en sí misma. Dicho de otro modo, está segura, *cierta de sí.* Y cuando choca contra la igual certidumbre del *otro,* se asombra, se indigna y entabla la discusión con el convencimiento de que la dificultad que se le opone es ridícula y de que la superará fácilmente. Lo que de hecho sucede es que, durante todo el debate, la opinión se mantiene cerrada y sorda a la argumentación adversa. El diálogo es tan sólo aparente: en realidad, son dos monólogos paralelos los que se desarrollan. Ahora bien, en estas condiciones, dado que la discusión tenga por finalidad definir una acción común, ¿quién resolverá entre interlocutores que no quieren entenderse? ¿Quién decidirá cuando, en la Asamblea, dos oradores defiendan posiciones diametralmente opuestas? ¿La mayoría? Cada uno de los que toman parte en la *Ecclesia* se halla también en estado de certeza: declárese por esta o la otra tesis, o por una tercera que no haya sido expuesta, vota siempre según su opinión, la cual erige él a la categoría del saber, aunque, en realidad, no es sino la expresión de sus intereses particulares.

Y, precisamente por estar en juego los intereses y las pasiones y porque nadie puede eludir la fascinación que unos y otras ejercen, es por lo que las decisiones tomadas por mayoría, por una mayoría esencialmente variable, no tienen ningún efecto duradero: la minoría se agita, se dedica a conspirar, ya sea para invertir la proporción de las fuerzas en el seno de la Asamblea, ya sea para echar abajo el mismo régimen popular. Tras el «libre juego» de las opiniones, tras la lucha de los intereses y de las pasiones, se perfila el verdadero juez, el que decidirá en última instancia: la violencia.

Así, el primer paso de la filosofía —el que pone en el camino de la eventual «sabiduría»— consiste en «psicoanalizar» la opinión, en revelarle la errónea conciencia que de sí misma tiene. ¿En qué se funda la opinión? ¿Cuáles son sus argumentos? Lo mismo si se nutre de la tradición que si se arma de las «nuevas enseñanzas», lo que invoca siempre en apoyo de sus razonamientos es que ella apela a los *hechos.* Emplea la técnica de los ejemplos. Y éstos los toma de aquí y de allá, sin discreción, tanto de la literatura edificante como de los mitos que encuentra a mano, o de la

historia o de la vida diaria. Pretende basarse en la «realidad» y, para ella, lo real es lo que se *ve,* lo que se percibe, lo que se experimenta. Al construir con unos materiales tan deleznables, confía lo que cree ser desarrollo del pensamiento a las *palabras*: no advierte el carácter convencional del lenguaje ni que éste sólo es válido cuando traduce un conocimiento verdadero. De esta manera va construyendo discursos que abarcan en una falsa unidad sus dispares experiencias; no sabiendo cómo se han de usar las palabras, las utiliza con total aplomo, a fin de enmascarar lo inconstante y lo contradictorio de sus juicios.

En el fondo, lo que la opinión ignora es que está tomando por la totalidad de lo real lo que se le da solamente en sus parciales perspectivas. Con sus ejemplos, se inventa los *hechos*, siendo así que tales ejemplos los ha constituido de un modo contingente, a partir de sus azarosos encuentros empíricos y de los intereses que suscitan sus deseos y pasiones. Lo que la opinión llama *real* es lo imaginario que ella elabora a base de los residuos de realidad que deja subsistir su oscurecida percepción. Entrégase a esta última y a sus apetitos sensitivos tomándolos por guías. Pues no otro es el estatuto fundamental de la opinión: en lugar de inquirir qué sea lo verdaderamente real, abandónase a lo que a las inmediatas la satisface. Los apetitos por los que se rige le señalan unos «valores» que ella acoge como los únicos aceptables y los convierte en los goznes de su discurrir...

En la raíz de las contradicciones del opinar está, pues, la diversidad que implica, necesariamente, el someterse al capricho de los deseos. El proceso es muy claro: el hombre que es pasivo a sus apetitos toma por juez de su pensamiento sus intereses y sus pasiones; para que éstas se salgan con la suya, habla, recurre al lenguaje que le sirve para manifestarlas y hacerlas valer frente a los demás hombres; prodúcense así los discursos antagónicos, muy seguros todos ellos de su verdad, mantenidos todos acérrimamente contra la argumentación del otro. Y, no quedando ningún medio de decidir, puesto que cada cual adopta por juez a la parte más inestable de sí mismo, subsiste una sola razón: la del más fuerte.

El análisis abstracto recorta y recompone la descripción histórica. Ahora ya sabemos el origen del mal. Pero todavía hemos de determinar de qué modo es posible salir de esta situación. ¿Cómo hacerles ver a unos hombres cegados por su certidumbre y que no quieren interrogarse que su actitud es precisamente la que origina su propia desventura? ¿Insistiendo en ésta, en su des-

gracia, evidenciándoles los sufrimientos y las injusticias? Los que se hallan sometidos a la opinión no entenderán: los partidarios de la tradición evocarán el pasado «en el que todo iba tan bien» y reclamarán absurdamente el retorno de lo antiguo; los «políticos honrados» —como Tucídides el historiador— compondrán la imagen de una ciudad en la que sería posible emparejar el apetito imperialista con la inteligencia calculadora; los cínicos se asombrarán de esta pueril pretensión de querer romper con un estado que es connatural. El pensamiento liberador aparece como privado de toda posibilidad de acción: diríase que no tuviera prisa alguna...

Cuando el filósofo platónico considera su situación frente a la opinión, se siente como desnudo del todo; lo mismo que le pasa al filósofo lector de Descartes cuando acaba de leer la primera de sus *Meditaciones metafísicas*.

¿Qué es, en efecto, lo que queda? Ningún contenido de pensamiento ni de discursos, pues las opiniones contradictorias se destruyen entre sí y dejan ese gran vacío en el que se expande la violencia. Queda, por lo tanto, una forma. Con esto queremos decir que subsiste un hecho desnudo y significativo: los apetitos sensibles triunfan, el hombre se reconoce pasivo frente a ellos, pero no se contenta con dejarlos actuar: al mismo tiempo, habla, *les* habla. Quizá sea éste el punto de apoyo decisivo. Pues aun cuando su palabra se reduce a un monólogo ciego y sordo, revela, con todo, una necesidad de manifestarse frente a otro, un algo que semeja una necesidad de legitimación. No es, no podría serlo, un mero *reflejo*, sino que tiende a ser una *justificación*. En otros términos, que quien habla, quien simboliza de algún modo, con sus gestos, su mímica, su conducta, aunque en lo que dice dependa de sus impulsos, se vincula, por el hecho de decir y por lo que dice, a la naturaleza del discurso. Esclavo aún de sus sentidos, se constituye, involuntariamente, en sujeto del discurso. *Sujeto* en un sentido doble: dueño de él porque lo produce y lo controla, porque sin el que habla nada sería el discurso; sometido a él, porque, haga lo que haga y diga lo que quiera —aun en la necedad, la ignorancia y la mentira— tiene que obedecer sus leyes. El hombre es ciudadano del discurso.

Ahora bien, el discurso, como tal, no permite que se le maltrate. Al otro se le puede —¡y es fácil!— engañar dirigiéndole discursos capciosos; más fácil todavía es engañarse a uno mismo. Pero al discurso en sí no se le engaña. Sus leyes son inmutables y muy precisas y, si se las considera, ofrécese la posibilidad de salir

del callejón sin salida a que conduce la suficiencia de las opiniones. Tonto, falso o mentiroso, el hombre sigue amando la verdad y, aunque por sendas torcidas, procura dar con ella. A Sócrates no le ha costado mucho hacerle admitir a Cratilo que la *verdad* vale más que la imagen.[1] Esta voluntad de alcanzar lo verdadero se traduce inmediatamente en la exigencia de *no-contradicción*. Adorador de su certeza, el que habla no es menos adorador de su coherencia mental. Y, a la vez, está abocado a engañarse: llega la ocasión de su desquiciamiento, perfílase ya la coyuntura en que podrá ser superado.

La importancia de esta ocasión ha sabido reconocerla muy bien Sócrates y la ha explotado. El hombre de la opinión se cree en la verdad; todo lo que es exterior a su certeza pertenece, en su sentir, al orden del error. Pero no refiere él la verdad al error, no los compara, no sabe ponerse más allá de ambos, no tiene ni idea de lo que significan. Sócrates, con todo y pretenderse incapaz de captar el menor contenido auténtico, llega a este nivel más profundo. Se sitúa en el *sentido* anterior a la diferenciación de lo verdadero y lo falso. Y, como ha entendido lo que quiere decir *hablar*, qué sentido tiene *significar*, está capacitado para dar al traste con la opinión, para revelarle de dónde adolece, para hacerle ver en qué se contradice. Porque, como ya sabemos, las opiniones no son otra cosa: tomando la imagen por la realidad, lo pasajero por lo estable, la denominación por la cosa en sí, el ejemplo por el hecho, nunca pasan del lábil terreno de las incoherencias; cada una se cree plena de sentido; si se las obliga a confrontarse unas con otras, analizando sus estructuras por separado y comparativamente, llegan a patentizarse muy pronto sus contradicciones, su vacío.

Pero dejemos ya la abstracción: veamos a Sócrates al vivo, habiéndoselas con el común sentir. Miremos cómo echa a la opinión los lazos del discurso. He aquí, por ejemplo, que Lisímaco y Melesias acaban de asistir a la demostración que ha hecho de sus habilidades un maestro de esgrima: si han ido a este espectáculo ha sido a fin de saber si este género de ejercicios es bueno para la educación de los jóvenes. Porque les preocupa esta cuestión; no quieren que sus hijos sigan estando en la miseria en que a ellos

[1] *Cratilo*, 432 *b*.

mismos se les dejó cuando eran adolescentes; desean proporcionarles los medios de que se formen con eficacia. ¿Es la esgrima uno de estos medios? Temen no ser capaces de decidirlo de un modo acertado y han rogado a dos de sus amigos, especialistas en la materia, que les aconsejen. Nicias es un político en cierne y un estratego estimado: pertenece, igual que Pericles —al que en cierto modo sucede— a ese plantel de aristócratas que han decidido servir a la democracia ateniense. Es un hombre moderado, adepto de la «nueva cultura», pero que sigue muy apegado a los valores religiosos. Será elegido, a pesar de su oposición a la empresa, como jefe supremo de la descabellada expedición a Sicilia: allí perecerá. Laques es conocido sobre todo como eficaz mando militar, de visión no muy profunda pero con una experiencia que le permite guiar a los hombres y tomar en el momento oportuno las decisiones pertinentes. Morirá también con las armas en la mano, en 418, en la batalla de Mantinea.

Asiste también a la discusión Sócrates; su parecer no es de despreciar: ¿no había sido su padre camarada del padre de Lisímaco? Pero —cosa mucho más importante— los dos adolescentes de cuya educación se trata le mencionan constantemente y con grandes elogios. Y Laques, que le había mandado cuando la batalla de Delio, precisa que Sócrates se portó allí con notable sangre fría.

Así, pues, la situación es clara: un problema concreto y urgente se ha planteado, un problema de alcance general, el de la formación de los jóvenes, y esto a propósito de un caso limitado, el del valor educativo de la esgrima. Lo proponen hombres serios pero que se consideran insuficientemente cultivados para emitir juicios sólidos. Dos competencias son llamadas a testimoniar sobre ello. Y a Sócrates, porque es buen ciudadano y porque resulta grato a la juventud, se le pide que dé su parecer.

¿Es bueno para un joven aprender a batirse con las armas? Nicias así lo cree y anima espontáneamente a los dos padres a que hagan dar a sus hijos lecciones de esgrima. Esta tiene, en primer lugar, un interés técnico: permite combatir mejor, sea en el ataque, sea en la retirada; pero tiene, también, un valor moral: el muy ducho en la práctica de la esgrima no podrá menos de desear aprender más cosas sobre el arte de la táctica y, después, sobre el de la estrategia; la esgrima le dará, por lo tanto, la sed de instrucción, la voluntad de saber. Añadamos que el atleta, controlando bien sus movimientos, tendrá mayor confianza en sí mismo y se conducirá noblemente. Nicias, que, como más tarde sabremos,

recibió lecciones del sofista Pródico, se pone deliberadamente en el punto de vista de la «educación democrática», de la formación del hombre libre: un ciudadano debe ser dueño de sí y esforzarse por saber siempre más; tiene también que cumplir como buen combatiente; la esgrima es una práctica meritoria, ya que asocia la formación del individuo y el interés de la Ciudad.

Laques disiente. Lo declara con rudeza, a su estilo. Nicias ha dado por supuesto, como si fuese obvio, que el arte de combatir con las armas puede enseñarse, que la esgrima es una *ciencia* y que, mediante lecciones, cabe llegar a ser excelente esgrimidor. Si así fuese, no habría ni por qué discutirlo. Pero, por desgracia, la experiencia no consiente en modo alguno afirmar tal cosa: los lacedemonios, a los que todo el mundo cuenta entre los mejores guerreros, ignoran esta enseñanza abstracta de la esgrima. Y de hecho, en la práctica, los profesores de semejante disciplina se muestran singularmente ineficaces: pruébalo el caso de aquel maestro de esgrima que había inventado una «arma nueva» y quedó en ridículo en el primer combate real en que intentó utilizarla. El viejo y experimentado general se burla de las pretensiones técnicas de la «nueva educación»: el temple de los hombres vale más que las «técnicas» cuya «ciencia» declaran los profesores dominar perdiéndose en teorías... Nicias se deja engañar por charlatanes...

La oposición es sin medias tintas: los dos «especialistas», que confrontando sus pareceres deberían abrir fecundas perspectivas, chocan de tal manera que toda esperanza de una definición intermedia y común queda excluida.

Sócrates se halla presente. ¿De qué lado se inclinará? ¿Estará por o contra la esgrima? ¿A favor de quién votará? ¿De Nicias o de Laques? ¿Elegirá él —cuya voz ha venido a ser decisiva, puesto que interviene en tercer lugar— la esgrima, o la rechazará frente a ese «pueblo» ávido de valores y de líneas de conducta bien definidas que forman Lisímaco, Melesias y sus hijos?

Pues bien, Sócrates se niega a entrar en la discusión si no se le admiten sus condiciones. Rehúsa ser «una voz» entre las otras, reducirse a empujar la balanza hacia uno u otro lado. Condena la técnica democrática que atribuye la razón a la mayoría: él reclama que la razón se funde tan sólo en la *competencia*, en una competencia cuya prueba ha de consistir no en títulos anteriores y discutibles, sino en la discusión misma y en los argumentos reconocidamente serios que aporten las partes contendientes. Pide también que no se pierda de vista un principio: «Sea cual fuere el objeto con miras al cual se lleva a cabo el examen, es decir, sea

cual fuere el verdadero fin de la investigación, es en definitiva por él por lo que se delibera y él no ha de ser tomado como medio para alcanzar ningún otro».[1]

A partir de este momento, quedan ya bien determinados los elementos motores y el tema de la discusión: trátase de saber, en el fondo, quién es verdaderamente capaz de cuidarse de las almas de los jóvenes. ¿Quién, en esta materia preciosa cual ninguna otra, puede ser considerado como competente? Para decidirlo es preciso, con toda evidencia, o bien haber tenido buenos maestros, o bien contar con una experiencia que sólo con la edad es posible conseguir. Pero Sócrates no reúne ninguna de estas condiciones: de origen modesto, no ha recibido en su juventud formación alguna, y a los cuarenta y cinco años —Platón sitúa esta conversación poco después de la batalla de Delio, que aconteció en 424— no puede pretenderse haber acumulado tesoros de experiencia. En este aspecto, Nicias y Laques parecen mucho más calificados. Y si Sócrates se reconoce con derecho a intervenir, es simplemente porque ha advertido una cosa que le ha llenado de sorpresa: *Nicias y Laques han expuesto dos tesis contradictorias.* Y, naturalmente, hay que intentar salir de este atolladero. ¿Cómo? Que Lisímaco y Melesias, ayudados por Sócrates, interroguen sin descanso a los dos generales. Y que éstos se dignen graciosamente responder.

Los interlocutores aceptan las condiciones impuestas por Sócrates. En el estado a que ha llegado la discusión, no les queda, por lo demás, otra cosa que hacer. Aparte de ello, tienen confianza: Nicias conoce la firmeza mental de Sócrates, sabe lo porfiado que es; Laques —que se aturulla fácilmente en los razonamientos— le ha juzgado por sus actos. Ambos aceptan el método que se les propone, que no es otro que el del diálogo. Hasta allí no ha habido verdadero diálogo, sino mera yuxtaposición de dos monólogos tenazmente opuestos el uno al otro; ahora, mediante el juego de las interrogaciones precisas y de las respuestas adecuadas, se pasa a realizar una auténtica confrontación. La trampa socrática empieza a funcionar...

La cuestión planteada por los dos padres de familia es, en apariencia, sencilla: ¿Cuál es la virtud capaz de mejorar las almas de sus hijos? Sin embargo, en realidad, tal cuestión es oscura por lo mismo que lo es la noción principal que implica: la noción de virtud, que nadie ha definido. Pero es peligroso suscitar ahora este problema, demasiado grave y cuya solución llevaría un trabajo ex-

[1] *Laques,* 185 *d.*

cesivo. No hablemos, pues, de la virtud entera, sino sólo de esta parte de ella a la que se ordena el estudio del manejo de las armas; es decir, ocupémonos de la virtud del valor. El interés se ha desplazado: antes de hablar Sócrates se trataba del interés educativo de la esgrima; ahora se trata ya de definir una virtud. Hemos pasado de la confusión empírica a un término cuya relativa abstracción le da mayor precisión.

¿Qué es, por consiguiente, el valor, el coraje, la valentía? Sócrates se dirige a Laques. Este no encuentra demasiada dificultad para responder —tan sencillas le parecen las cosas—: «Cuando se acepta mantenerse en su puesto rechazando al enemigo en vez de darse a la fuga y escapar de los perseguidores..., no se puede negar que se es un hombre valeroso».[1] A Sócrates no le cuesta mucho hacer ver que esta definición es insuficiente, que no responde más que a los hechos vulgarmente conocidos; en suma, que es inaceptable. ¿No glorifica Homero al valeroso Eneas por haber sido «maestro en maquinar la fuga»? ¿No hay numerosos ejemplos sacados de la táctica y de la estrategia contemporáneas que demuestran que el valor y la virtud militares consisten en saber romper la fila cuando conviene? Además, ¿no es singular ligereza ese restringir la definición de la valentía al ejercicio de las armas? ¿No hay gentes a las que se califica legítimamente de valerosas porque afrontan los peligros del mar, las enfermedades, la pobreza, las vicisitudes de la vida pública, el arrastre de las pasiones?

¿Qué hay, pues, de «idéntico entre todas estas variedades del valor»? Laques pide excusas: no había entendido bien la cuestión propuesta; ahora ve ya más claro. Sócrates, con copia de ejemplos inmediatamente inteligibles para su interlocutor, le ha posibilitado comprender lo que es una definición, lo que es un término «abstracto», aplicable a una multitud de casos singulares. No duda ya en responder: el valor «es cierta firmeza de alma».[2]

Sócrates se siente un tanto confuso: en el fondo, tal definición no es mala (nosotros lo sabemos muy bien; nosotros, que tenemos el privilegio —con el que no puede contar Laques— de conocer la doctrina socrática y platónica en su conjunto); pero, con todo, resulta tan inaceptable como la precedente. En efecto, evidentísimamente —el interrogatorio que Sócrates dirige lo prueba hasta la saciedad—, Laques, al dar esta definición, *no sabe lo que se dice*. Decididamente, Laques, el valiente general «chusquero», es un tarugo. Hace falta que Sócrates lo vaya demostrando: a él, pero sin

[1] *Laques*, 190 *e*.
[2] *Ibid*., 192 *b*.

herirle (es lícito burlarse de una masa, como la de sus jueces, o de un amigo temporalmente despistado, pero no de un buen hombre que se está esforzando); y también a los demás, para formarles.

¿Cómo obligar a Laques a callarse, a reconocer que no sabe nada? Sócrates no vacila en recurrir a los procedimientos de discusión que han puesto a punto los «erísticos», quienes se han especializado en la «disputa retórica». Argumenta con una sutileza que el lector moderno no dejará de hallar excesiva: lo importante es que Laques se dé por vencido, que reconozca que al hablar de «firmeza de alma» no comprendía lo más mínimo de lo que esto pudiese significar. Porque, después de todo, no es éste sino un menguado fruto del obligar a quien cree tener «ideas» a que reconozca que, ante la prueba del lenguaje dialogado, sus «ideas» se desmoronan, se descomponen. Laques, en efecto, se rinde: «... Personalmente, creía tener alguna idea sobre la naturaleza del valor; y he aquí que, en este momento, se me han esfumado de tal modo que no hallo palabras con que describir esa naturaleza del valor y me veo en un aprieto para decir en qué consiste».[1]

Ahora le toca hablar a Nicias, que tan brillantemente había disertado sobre la utilidad pedagógica de la esgrima. El ha comprendido bien el método de Sócrates y está decidido a no meterse por las extraviadas sendas por donde Laques ha llegado a perderse. Se sitúa, desde el comienzo, en el punto de vista que cree ser el de Sócrates mismo y se pone a manejar en seguida el artilugio de las distinciones. Laques no ha entendido nada del «juego» socrático: Nicias lo conoce, en cambio, y acepta jugar (porque su convencimiento le asegura que saldrá triunfante). Ha oído decir que a Sócrates le gusta este axioma: «Cada uno de nosotros vale precisamente en lo que sabe; pero, en lo que ignora, no vale nada».[2] ¡Que no quede por eso! El coraje, la valentía, siendo como es precisamente un «valer», ha de ser necesariamente un saber. Todo está en determinar qué sea el saber. Si se responde bien a esta cuestión, el problema quedará resuelto. Nicias, a pesar de las brutales intervenciones de Laques, está ahora seguro de andar por el buen camino, por el que satisface a las exigencias metódicas expuestas por Sócrates y aceptadas por todos los presentes.

«El valor consiste en saber qué cosas merecen confianza o temor, tanto en la guerra como en todas las demás situaciones, sin excepción alguna.»[3] Laques no quiere oír ya más: el «intelec-

[1] *Laques*, 194 *b*.
[2] *Ibid.*, 194 *d*.
[3] *Ibid.*, 195 *a*.

tualismo» de su colega le irrita; considera absurdo su modo de razonar. Porque no puede estar razonando debidamente quien crea que saber y valentía no son cosas totalmente distintas y aparte. Sócrates interviene entonces para que el tono siga siendo cortés: invita a Laques a que por medio de preguntas obligue a Nicias a reconocer que si habla es sólo para no decir nada. Los ejemplos abundan: el médico y el adivino, ¿no poseen también ese conocimiento «de las cosas que merecen temor o confianza»? Y, sin embargo, ¿son por eso valientes? Pero ni Laques ni Nicias saben discutir: pese a las rectificaciones que trata de introducir Sócrates, la conversación deriva hacia puntos no esenciales. Y cuando el lector nota que Sócrates vuelve a coger el timón, se alegra, esperando que, por fin, acabarán las confusiones. Efectivamente, Sócrates hace una pregunta más concreta: si el valor es un saber, ¿qué sentido tiene decir que el león, el leopardo y el jabalí son valientes? ¿Cabe pensar en serio que ellos «sepan»? Esta vez Nicias no se deja coger, según parece. Su respuesta es pronta: sólo por un abuso del lenguaje se atribuye el valor a las fieras; en realidad únicamente son temerarias, arrojadas. Ni que decir tiene que Nicias, aristócrata cultivado, es inteligente. Pero esto nada arregla.

Y Sócrates lo va a demostrar en seguida. Ya que su interlocutor pide que se tomen los términos en su acepción exacta y las nociones en su significación más clara, examinemos conforme a estos criterios la definición de que tratábamos: Nicias ha dado con ella por el supuesto de que el valor no es la virtud entera, sino solamente una parte de la virtud. La ha definido como ciencia de las cosas temibles, esto es, de los «males futuros». Pero ¿cuál es, por consiguiente, este saber, que versa sobre lo futuro? Un saber auténtico no se detendría a considerar las diferencias temporales: «Concerniente a cuanto es objeto de ciencia, el conocimiento no es uno cuando se trata de lo pasado, de saber cómo sucedieron las cosas, otro cuando se trata de lo presente, de saber cómo sucedió algo, y otro cuando se trata de lo que no ha sucedido todavía, de saber cómo podría suceder o suceder de la mejor manera alguna cosa».[1] Por lo tanto, ese saber en que el valor consiste es un conocimiento de *todos* los males, bien sean pasados, presentes o futuros; es, pues, «el saber concerniente así a todos los bienes como a todos los males, sea cual fuere el momento de la duración al que pertenezcan».[2]

Nicias asiente. Y, de pronto, cae en la cuenta de que se ha

[1] *Laques*, 198 *d*.
[2] *Ibid.*, 199 *e*.

contradicho. Porque semejante saber es, con toda evidencia, el saber total, la virtud entera. Y había admitido antes que el valor no es más que una parte de la virtud. A pesar de su sutileza, Nicias, como Laques, tampoco sabía lo que se decía. Laques triunfa. No advierte —y Nicias se lo hace notar con rudeza— que tal alegría es de mala ley, dado que la conclusión que se desprende del debate es, simplemente, que tanto el uno como el otro son «por completo ignorantes de las cosas que está bien conocer cuando uno se figura ser alguien».[1] Lo único que deben hacer es apearse de sus pretensiones de aconsejar a Lisímaco y a Melesias en orden a la educación de sus hijos, e invitar a Sócrates a que tome el asunto en sus manos y se ocupe desde ahora en la educación de los jóvenes.

Pero Sócrates rehúsa este cometido. No es que no quiera, pero no se cree con derecho. Como sus amigos, él tampoco ha sabido responder a la cuestión propuesta; lo mismo que ellos, se encuentra en una *aporía*, en un callejón sin salida. La lección que de este fracaso se ha de sacar es que «nunca nos hemos de permitir seguir comportándonos como al presente nos comportamos», sino que conviene que «todos nos busquemos en común, ante todo para nosotros mismos, porque nos hace falta, y en segundo lugar para esos adolescentes, un maestro tan perfecto como sea posible, sin ahorrarnos para ellos dinero ni ninguna otra cosa».[2]

Y Lisímaco y Sócrates se citan para el día siguiente.

¿De qué maestro se tratará? ¿Quién será? Estamos todavía demasiado envarados en nuestras certezas, es decir, en la ignorancia, como para reconocerle. Lo que sabemos, en todo caso, es que a su descubrimiento se llega por el camino del diálogo. En el *Laques*, el valor formativo de este instrumento se patentiza de un modo ejemplar. Los dos padres de familia y sus hijos simbolizan una opinión pública, inculta, sí, pero en definitiva llena de buena voluntad; presta a dejarse seducir por el primer advenedizo «del que se hable» —el maestro de esgrima—, pero que, sin embargo, querría no ser engañada. Los dos estrategos son los «poderosos» a los que la democracia ha confiado sus destinos; en otros diálogos, Platón les presenta con rasgos menos favorables; aquí son unos hombres honrados, preocupados por hacer bien las cosas, persuadidos de que la experiencia que han ido acumulando es buena y fecunda, deseosos de prestar servicio a los demás y abiertos a la crítica.

[1] *Laques*, 200 *a*.
[2] *Ibid.*, 201 *a*.

La fundamental sinceridad de estos representantes de la democracia moderada hace aún más elocuente la demostración. La naturaleza de la *doxa*, de la opinión se manifiesta en seguida: créese segura de sí y, desde el momento en que se la obliga a explicarse, desarrolla con igual aplomo temas contradictorios; la inconsecuencia de sus maneras de razonar salta a la vista: tan pronto quiere prevalerse de su experiencia como se abandona a la fascinación de los floridos discursos; tan pronto aduce ejemplos sobre los cuales no ha reflexionado, como centra su meditación en vocablos sobre los que ningún ejemplo puede aducir. Las dos corrientes principales que la atraviesan se distinguen netamente: de un lado, un «honrado empirismo» muy cachazudo, que identifica el experimentar con el saber; de otro lado, un «intelectualismo» convencido de que para todo tiene respuesta, pero que toma la palabra por la cosa y la imagen por el concepto.

En cuanto al método —o mejor, a la falta de método, a la espiritual radicalización— de Sócrates, también se revela: trátase, para Sócrates (que es, en suma, el *daimon* de Platón, su introductor, su garantizador), no ya de oponer una tesis a otras, sino de constituirse como un negativo fotográfico, que pudiéramos decir: los ejemplos que pone la opinión no son buenos ejemplos, ya que el más mínimo intento de precisar debidamente su alcance los descubre en su absurdidad o en su contradicción. La finalidad de este método es destruir las certezas ilusoriamente justificadas, oponiéndoles no una verdad —que el detentador de aquellas certezas podría tomar simplemente por *otra más*—, sino el fracaso, la falta de respuesta y, por ende, la exigencia de un interrogatorio enfocado, llevado y comprendido de distinto modo. No se propone este método enseñar lo que hay necesidad de saber, sino sólo cómo no hay que conducirse si quiere uno ponerse en situación de saber. No reclama una adhesión, sino que invita a un arranque...

«Ellos [*los que practican el diálogo socrático*] interrogan a un hombre sobre aquellos puntos de los que él puede figurarse estar hablando para decir alguna cosa, cuando, en realidad, habla de ellos para no decir nada; a continuación, esas opiniones, en cuanto que son de individuos cuyo pensamiento va a la deriva, las someten sin dificultad a examen y, agrupándolas conforme a su propósito, las enfrentan unas a otras; haciéndolo así, manifiestan que, a la vez, versan sobre unos mismos asuntos y tienen todas un mismo objeto, pero se hallan en contradicción flagrante unas con otras. Viendo lo cual, las personas interrogadas se enojan consigo mismas, mientras que se suavizan respecto a los demás, y preci-

samente de este modo es como quedan libres de las poderosas y tenaces opiniones que embargan su propio espíritu: liberación que es, de todas, la más agradable para el asistente que la percibe y la de más seguros efectos para quienes la experimentan en sí propios.»[1]

Ciertamente, introducirse en tal tipo de diálogo es empezar a pensar: «Ahora bien, ¿llamas tú exactamente "pensar" a lo que yo he dado este nombre?... Es una conversación que mantiene el alma consigo misma acerca de lo que ocasionalmente viene a ser objeto de su examen. A decir verdad, te estoy presentando esto al modo de los ignorantes; lo cierto es que la imagen que yo me hago del alma mientras piensa no es otra cosa que la de una conversación en la que ella misma se va haciendo preguntas y dándose respuestas, ya afirmativas, ya, por el contrario, negativas...».[2]

Mediante la palabra dialogada no puede ya ocultar la opinión su extrema pobreza envolviéndola con los oropeles del lenguaje. Y esta extrema pobreza se va a transformar, por el mismo medio, en infinita riqueza: en la que ofrece el verdadero saber. Tratando de determinar lo que al hablar se quiere decir, llega a comprender lo que significa ***hablar***.

En adelante, con tal de que no sucumba de nuevo a los apetitos, podrá uno desembarazarse de las ataduras de lo sensible. Pero esta operación es dolorosa y exige un largo rodeo.

[1] *Sofista*, 230 *bc*.
[2] *Teeteto*, 189 *d*, 190 *a*.

3

El más largo rodeo

Ahora ya lo sabemos: la injusticia, manifestación y prueba de desventura, en sus diversos avatares, tanto individuales como colectivos, tiene por causa la excesiva dependencia del hombre con respecto a sus apetitos sensibles. La experiencia del diálogo —aunque hasta aquí haya sido negativa— lo ha hecho ver; pero también ha puesto de relieve el hecho de que, hablando, por más que siga encerrado en su obstinada certeza, quien admite dialogar verdaderamente se abre, en cierto modo, a una exigencia de otro orden. Aprendiendo a escuchar a los demás, tratando de ponerse de acuerdo consigo mismo, empieza ya a sacudirse la fascinación que sobre él ejercen el interés y la pasión... Se mete por el largo camino al cabo del cual le será dada la posibilidad de una satisfacción durable. Mas la prueba que acaba de sufrir —él, oyente o lector, al irritarse o malhumorarse hace un momento con la estupidez y la incapacidad de Laques y de Nicias, de ese Laques y ese Nicias que, en algunos aspectos, siempre se parecen tanto a él— no le permite todavía avanzar con denuedo. Las dificultades de su arranque requieren otras motivaciones; es preciso que se le propongan otros modelos. Los diálogos llamados socráticos insisten sutilmente en indicar qué camino no se ha de tomar. Pero esto no basta: al que está ya persuadido —aunque todavía no convencido— de la radical impracticabilidad de la opinión para ver la realidad de otra manera, a ése hay que acostumbrarle a que conciba de distinto modo la problemática y las respuestas. Trátase de aprovechar el *rodeo*, mostrándole, a propósito de cuestiones singulares, pero significativas e importantes, que se pueden aportar soluciones ori-

ginales y fecundas. Entre los diálogos socráticos (y negativos), que desembocan en una aporía, y los diálogos doctrinales —a partir de la segunda parte de la *República*—, dispone Platón una transición. Al lector no puede gustarle ya la opinión: no es ya *filodoxo*; mas tampoco es aún amante de la sabiduría: *filósofo*; este último ánimo es el que hay que procurar para él. Pero ir demasiado aprisa sería una locura: equivaldría a arrojarle brutalmente a un mundo al que no puede comprender. Démosle antes el medio de caminar, haciéndole preguntas que le atañan muy en concreto: sobre el amor, la muerte, las relaciones sociales, la poesía, los dioses, la educación. Si se mete por este camino, aun cuando no esté todavía convencido del todo, se hallará presto a despertar y a plantear los verdaderos problemas, a convertirse en dialéctico; es decir, en auténtico filósofo.

Vayamos con un primer ejemplo, el del amor: todos lo viven, se dan a él y en él se pierden. Todos creen dominarlo y todos, en seguida, padecen su tiranía. Porque el amor fascina y sume en desolaciones, promete y se niega luego a dar lo prometido: por eso, llega a ser un objeto privilegiado del pensar, en torno al cual se desarrollan ideas tradicionales e innovadoras concepciones. Vívenlo tanto los que a él se entregan como los que, después de haberse abandonado a él, vuelven sobre sí y, reflexionando, lo ven como un hecho confuso y contradictorio. No es posible ni eludir los problemas que plantea ni vivirlo en la huera seudosencillez de la ilusión sentimental. Es cuestión de *pensarlo*, de saber a qué hondas motivaciones corresponde esta «pasión» que ha llevado a tantos dioses, héroes y hombres a conducirse como si hubiesen perdido toda razón, como si se hubiesen vuelto *locos*. De esta pasión se desentienden las gentes con burlas: reconocen su fuerza, pero —inconscientes de que ellos mismos la padecen— no quieren que se les hable de ella, o piden que, si se les habla, sea olvidando lo que en realidad significa.

Así sucede con Lisias el retórico, el fabricante de discursos. El ingenuo Fedro, siempre pronto a entusiasmarse ante las exposiciones jugosas y bien hechas, se complace refiriendo a Sócrates la conversación que con el orador ha tenido. Lisias plantea seriamente un problema: qué es preferible para el amado, ¿un amante que arda en pasión amorosa, o uno que sea desapasionado? Y, con notable habilidad, demuestra, mediante un análisis que no se salta ningún eslabón del raciocinio y sin olvidar las oportunas citas, la paradoja de que, en el amor, la falta de pasión es preferible a su presencia. Desarrolla, utilizando todos los artificios retóricos, los

temas de ese intelectualismo que se ha hecho tradicional entre los *esprits forts* atenienses. Y de este modo no sólo cree probar la eficacia de su técnica discursiva, sino también oponerse con provecho a las solicitaciones de la mentalidad popular, demasiado sensible a los caprichos del afecto.

Tal es también, aunque en una perspectiva diferente, Fedro mismo, quien —en el *Banquete* esta vez—, invitado a hacer el elogio del amor, accede gustoso a hablar el primero y se lanza a un discurso erudito, cargado de alusiones y citas, con el que trata de demostrar que el amor —a pesar de todo, aparte de lo que de él piense el vano vulgo— contiene elementos de moralidad, y que es un gran dios, tienda al sexo que tienda y con tal que se llegue a comprender su finalidad. El amor del varón a los muchachos —aquella *pederastia* que, como es sabido, era practicada corrientemente en Grecia y fue considerada como uno de los mejores procedimientos pedagógicos en las Ciudades políticamente más virtuosas de la Hélade— ¿no es la mejor garantía de la solidaridad social? ¿No obliga a cada uno de ambos copartícipes a quererse y a prendarse más y más del sentido del honor? Y, en cuanto al amor heterosexual, ¿no demuestra la tradición, con abundancia de ejemplos, que ha promovido admirables sacrificios, como, por ejemplo, el de Alcestes? Cuando Aquiles, acallando su rencor, se lanza impetuoso al campo de batalla para vengar la muerte de su querido Patroclo, o cuando Alcestes prefiere su propia muerte a la de su marido Admeto, ¿no dan pruebas, con su ejemplo, de que el amor es la fuente de los sentimientos más elevados?

¿Han hablado, en verdad, del amor Lisias y Fedro? Así lo creen, porque han tomado las palabras por las cosas y han pensado, acumulando con sutileza argumentos y citas, que decían algo importante. Lo creen así, igual que Agatón —el comensal del *Banquete*— que, componiendo un elogio afectado y de bellas cadencias, está seguro de haberse ganado la atención incondicional de sus oyentes; igual que el médico Pausanias quien, con la pedantería propia de cuantos practican su arte, juega a mitólogo para probar la superioridad de la pederastia sobre el amor a las mujeres; igual que el ridículo Erisímaco...

Aristófanes es de otro temple: los demás han rehusado despegarse de lo sensible, antes en él se están y se complacen; sin embargo, quieren también dar muestras de ingenio; pretenden introducir la *distancia,* característica del pensamiento; plantean «cuestiones apasionantes» —como Lisias, tienen conocimientos mitológicos, saben construir frases y hacer desarrollos, amplifica-

ciones— desde los puntos de vista que consideran «interesantes» para enfocar esos materiales; participan del «pensamiento innovador» y creen, al mismo tiempo, librarse, gracias a su cultura, de la burda mentalidad popular. De hecho, se les ve cara de falsos y no tienen consistencia alguna, como lo prueba la inutilidad de los resultados que obtienen.

El poeta cómico procede diferentemente: no trata de parecer refinado; acaba de dominar su hipo y se lanza a una improvisación sin cálculos, sin pedanterías, delirante e inspirada, que manifiesta simultáneamente las inesperadas posibilidades y la irremediable servidumbre, la necesaria sujeción que implica la creencia espontánea y gozosa en las virtudes de lo sensible. El no busca cómo guardar distancias, sino que se divierte con el juego de las imágenes y saca de ellas, al contrario de los «intelectuales», cautivadores efectos. A partir de una mitología burlesca y grandiosa que él se fabrica en todas sus piezas, construye una deducción de la *erótica* que justifica todos los amores, homosexuales y heterosexuales, todas las pasiones, oriéntense o no hacia los rasgos característicos de un individuo o hacia los específicos de un grupo. En los orígenes —asegura— había unos seres dobles, que tenían dos rostros, cuatro piernas y cuatro brazos; algunos poseían dos sexos masculinos, otros dos sexos femeninos, otros, finalmente, eran bisexuales. Quisieron los dioses que aquellas plenitudes se dividiesen. Desde entonces, cada mitad busca a su mitad, de la que quedó separada: cada hombre, cada mujer, según había sido su situación originaria, va buscando al hombre o a la mujer que le corresponde... Fedro y Pausanias, con su hipótesis de que hay dos amores —uno refinado y ordinario el otro— han sutilizado inútilmente: el amor es sólo *uno*, el amante busca apasionadamente al amado, como a quien ha de devolverle a su perdida unidad...

Lo que demuestra el genial discurso bufo de Aristófanes es que, en el fondo, hay quizá más verdad, y en todo caso mayor significación, en las incontroladas resoluciones de un hombre que se abandona a sus apetitos y se niega —ya desde el comienzo— a interrogarse sobre ellos, que en los falsos problemas que suscita el intelectualismo vano y militante. El amor es *uno*; .es salir, expandirse fuera de sí y, sin embargo, a lo que tiende es al uno mismo, a volverse a encontrar a sí propio, a completarse; y pertenece al orden de los impulsos normales, naturales. Qué signifique esta normalidad dinámica y a qué remita, Aristófanes, en la facilidad que le brinda la seudolucidez de su borrachera a medio disipar, no se cuida de ello. Bástale con que su invención sea la más elo-

cuente, con que esté más en relación con la inmediata experiencia de cada cual, con que satisfaga a su necesidad de agradar y a la necesidad que el lector siente de ser seducido. Le basta, en el fondo, con tener más éxito que el retórico, el mitólogo, el disputador... Dice, en fin, más cosas que el fabricante de discursos... Pero nada sabe tampoco sobre el amor. Lo que hace es oponer un buen sentido —un significado aceptable, que él estima serio y en torno al cual monta una fábula agradable— a otro buen sentido que él juzga pervertido por la excesiva cultura. Reacciona dándose a la invención cómica frente a la calculadora sequedad del intelectualismo.

Lo que Sócrates exige ante todo, en el *Fedro* y en el *Banquete,* es, no obstante, que se sepa adónde se quiere llegar y a qué punto se llega en cada momento. En el primero de los citados diálogos, Fedro ha recordado, como ejemplo de la agudeza y de la profundidad mismas, el discurso de Lisias. Sócrates, por amistosa debilidad, acepta discutir el problema planteado por el retórico. Pero, en seguida, advierte que aquél se sale del camino nada más empezar, y que a él, a Sócrates, le va a costar mucho convencer a su interlocutor de que ya desde el comienzo Lisias ha estado desbarrando, ocupándose de puntos no esenciales. ¡Por eso proclama que hay que dejarse de *fruslerías,* que hay que superar los espejismos de lo sensible! El primer movimiento de este proceso centrípeto consiste —según se ve en los diálogos negativos, como el *Laques*— en radicalizar los problemas haciendo sobre ellos la pregunta decisiva, la de cuál es la *naturaleza* o la *esencia* de la cosa de que, en definitiva, se trata. Lisias, Pausanias y sus émulos disertan sobre el amor. Pero se guardan muy mucho de abordar la cuestión más importante acerca del mismo: evitan preguntarse *qué es el amor.* Juegan con la palabra y se refieren a unas experiencias confusas, amueblando el vacío de su discurso con los pobres medios del almacén cultural; pero lo que verdaderamente deberían tratar, ni lo mencionan.

Ahora bien, esta primera ruptura con la fascinación de los apetitos conduce a otro movimiento, positivo éste, que viene a ser como un *rodeo...* Quien se aparta de la individualidad de las problemáticas concretas y se abre a la universalidad de lo abstracto, entiende muy pronto que las verdaderas cuestiones forman un sistema, que no se puede plantear el problema de la esencia del amor sin interrogarse antes sobre la esencia del alma, sobre su destino aquí y en el otro mundo... De esta suerte, el *Fedro* esboza con lirismo una concepción, que desarrollará naturalmente el idea-

lismo platónico ya más elaborado, según la cual hay un orden jerárquico de las esencias... Dejemos aquí, con todo, esta idea sobre la que las necesidades doctrinales nos obligarán a volver.

De esta operación de darles la vuelta a las cosas para descubrir su núcleo, presenta otra muestra el *Banquete*. Sócrates teme molestar al hermoso Agatón, quien, evidentemente, ha dicho bobadas; oponer a su afectación la gravedad de una demostración rigurosa sería de mal gusto y poco eficaz. Más vale, ante el fingimiento, fingir y servirse de la ironía: Sócrates cede la palabra a una inspirada poetisa, a una sacerdotisa con la que, según dice, se encontró hace poco. Refiere la conversación que con ella sostuvo, la cual habría dado comienzo por un reenfoque: los que acababan de disertar sobre el amor han aceptado la opinión común, que hace de él un dios; sin embargo, la condición divina implica la beatitud —la autoidentidad, la igualdad total consigo mismo, que diríamos con terminología moderna—, la ausencia de deseos; mas —y en esto convienen todos— el amor es deseo, tendencia al otro, aun cuando a fin de cuentas sea el uno mismo aquello que se busca... Importa, pues, que lo devolvamos a su rango: *no es un inmortal* (porque la inmortalidad significa siempre, de algún modo, inmutabilidad); es un *demonio*, un intermediario entre los dioses y los hombres, que participa de los unos y de los otros y ha de asegurar su comunicación.

A lo que debemos aplicarnos es, por consiguiente, a un mito *demonogónico*. Los que han hablado han estado abusando de la mitología. ¡Dediquémonos, pues, de lleno al juego de la invención, tan poderosamente sugestivo! Ya que es preciso, por lo que parece, hablar de un tema que suscita tanto interés por lo anómalo, situémonos para empezar en aquel ámbito en que las contradicciones no son inconciliables, en el del relato mítico, donde las imágenes simbólicas cobran todo su vigor!

¿De dónde procede, por consiguiente, el amor? ¿Quién lo ha engendrado? Sustituyamos las futilidades de la tradición, las invenciones bufas, por una versión que dé cuenta de la experiencia general. *Inventiva* tuvo otrora un hijo, *Expedito*, que, lo mismo que ella, no era inmortal. El día que nació Venus Afrodita, hicieron los dioses un gran festín para celebrarlo; *Expedito* tuvo el honor de que le invitaran. Deslumbrado por la divina asamblea, trastornado por el favor que se le dispensaba, bebió más de la cuenta y se embriagó... hasta tal punto que, terminado el banquete, hubo de salir al jardín y allí, en una glorieta, se quedó dormido. Al olor de los manjares había acudido *Apurada*, una mendiga, y se había puesto a pedir junto a la puerta. Vio a *Expedito*, se deslizó y se tumbó junto

a él, aprovechándose de su estado. De aquella unión nació *Amor*.

Sabido es a cuántas interpretaciones ha dado lugar esta simbólica. Por tentador que sea, no añadamos una más; contentémonos con recordar los significados del relato tal como inmediatamente los expone Platón mismo por boca de Sócrates: *Amor* ha sido concebido en el jardín de los dioses y puesto bajo el signo de Afrodita. Pero, engendrado por dos que no eran inmortales, no pertenece a la estirpe de los «satisfechos». Será buscador: lo mismo que su padre, inventivo y calculador; como su madre, sufriente y adolorido, tiene que mendigar. Consta, pues, está hecho de «contrastes solidarios»;[1] es una «síntesis inestable». Se halla en la miseria y en la desnudez, y es consciente de ello; pero quiere salir de tal ser y tiende constantemente hacia la belleza y la inmortalidad. En suma: es filósofo.

Porque también el filósofo ha nacido bajo el signo de la divinidad; es y se sabe ignorante; sin cesar, en una búsqueda que nada detiene, trata de salir de esta condición intermedia y de alcanzar la tranquila belleza de la imperecedera sabiduría. Por de pronto, como se ve, el cuento de la sacerdotisa nos induce a adoptar unos puntos de vista más abstractos. Esta perspectiva se va a hacer todavía más neta gracias al examen dialéctico a que Sócrates nos invita. De hecho, corrientemente, conténtase uno con definir «el amor como deseo de poseer y de retener lo que es o parece bueno».[2] Sin embargo, tal definición es excesivamente amplia e imprecisa: el atleta, el financiero, tienden también a adquirir lo que les parece bueno, y, con todo, nadie les considera precisamente como *amantes*. Para penetrar la esencia del amor, es preciso tener en cuenta una dimensión suplementaria: la manera misma como se esfuerza por conseguir lo que desea.

El amor quiere «engendrar en belleza»:[3] así es como busca la inmortalidad. En su forma superficial, externa, se vale de la fecundidad de los cuerpos y engendra hijos de carne. Cuando se hace más profundo y se purifica, busca engendrar según el alma: la obra del poeta, la actividad fabricadora de los artesanos, constituyen ya una manifestación del deseo que le anima. La voluntad de organizar las ciudades, de regular las relaciones de los hombres de un modo durable y conforme a la justicia, expresa tal deseo más honda y gravemente aún. Así, escalón tras escalón, se va precisando el sentido de su proyecto: a lo que el amor aspira

[1] ROBIN, *Notice du Banquet*, col. G. Budé, p. LXXX.
[2] *Banquete*, 206 *a*.
[3] *Ibid.*, 206 *e*.

es a formar, a educar el alma según la belleza y la verdad. Su aliento demoníaco, cuando se comprende su significado y no se deja uno absorber por sus realizaciones parciales, le impulsa a querer siempre lo mejor.

Los otros elogios, desde el de Fedro hasta el de Agatón, se enredan en insolubles dificultades, no sólo por haber rehuido plantearse la cuestión de la esencia del amor, sino porque no han vivido en su auténtico alcance la iniciación amorosa. Y cuando Alcibíades, ebrio, se presenta inopinadamente en la reunión, cuando obligado a decir también algo, delira, en maravillosa improvisación, disertando no acerca del amor sino acerca de quien, a su entender, lo encarna supremamente, acerca de su amigo Sócrates, describiendo la delicadeza, la espiritualidad de sus relaciones eróticas, aporta el testimonio decisivo. Las palabras de Alcibíades vienen a ser, en el *Banquete*, como la confirmación experimental del relato mítico y de la demostración dialéctica que éste ha preparado: nada menos que el hermoso Alcibíades, bendito de los dioses, rico en toda clase de talentos y cualidades, declara su amor, su pasión por Sócrates, que es feo y pobre y no tiene otra fama que la que se ha asegurado con su virtud y su exigente palabra. Y Sócrates no ha consentido ni por un momento en ser el amante de Alcibíades; no por eso le quiere éste menos, porque, gracias a las enseñanzas socráticas, ha comprendido qué es lo que verdaderamente cuenta en ese impulso dado por el demonio del amor.

Este demonio, que conoce confusamente su potencia iniciadora, incita primero a desear un bello cuerpo que concentre los apetitos y movilice la afectividad; pero, en el seno de esta pasión, descúbrese en seguida una incitación más fuerte y más rica: el enamorado se interroga sobre *la* belleza corpórea. En el comercio que mantiene con el amado, se da cuenta de que su satisfacción no proviene tan sólo de la respuesta que da a su apetito, sino también del éxito de la activa relación en que está con otro hombre, con otra alma... A partir de entonces, aprende a ir considerando más preciosa la belleza de las almas que la de los cuerpos, y esto «en tal grado que ponga aun en las que sólo resplandecen en humilde flor corporal, su contentamiento, su amor, sus cuidados, sus engendros de discursos convenientes, buscando con afán aquellos que mejoren a la juventud; así, se sentirá impelido a contemplar la belleza en las ocupaciones y en las máximas que rigen la conducta».[1]

[1] *Banquete*, 208 *bc*.

De esta suerte, a lo largo de tal iniciación, equivalente a un arranque purificatorio, la belleza, que al principio se veía como el *atributo* de una singularidad corpórea, va adquiriendo poco a poco las características del *sujeto*: «Cuando uno, pues, en materias de amor haya llegado, guiado cual niño, hasta aquí, habiendo contemplado paso a paso y por orden las cosas bellas, en marcha ya hacia la meta de sus amorosos intentos, descubrirá, cual golpe de luz en ojos, algo maravillosamente bello por naturaleza..., aquello precisamente por lo que se dieron antes tantos y tan trabajosos pasos: belleza, ante todo y sobre todo, eterna en su ser, no engendrable, no perecible, sin crecientes ni menguantes; y, además, no bella por una cara y fea por otra, ni bella unas veces sí y otras no, ni relativamente bella o relativamente fea...; ni se dará ya a imaginar fantasmagóricamente para lo Bello rostro, manos ni otra cosa alguna en las que entra a partes el cuerpo, ni tan sólo alguna manera de palabras o de conocimiento científico, ni que lo Bello se halle en otro ser diverso —pongo por caso: en animal, en tierra, en cielo o en alguna otra cosa—, que lo Bello está de por sí consigo mismo en eternamente solidaria unicidad de idea, mientras que todas las demás cosas bellas participan de él conforme a un modo tal que, por el engendramiento de unas o por la perdición de otras, en nada resulta acrecido, en nada disminuido, impasible en absoluto».[1]

Al llegar al término de la iniciación erótica, es la Belleza absoluta —«ese sueño de piedra... eterno y mudo como la materia»— la que se da en su majestad y en su esplendidez transcendente. El demonio del amor, por diferentes vías, acompaña siempre al genio filosófico: el uno y el otro son, al principio, pobres, se hallan en desnudez, han de calcular; ambos se arriesgan a perderse en la ansiosa búsqueda que implica su posición intermedia; pero, si llegan a conocer su vocación, alcanzan su meta, que es también su triunfo: arriban a ese estado que oscuramente vislumbraban, cada uno según su método: a la contemplación del Absoluto...

El *Banquete* y el *Fedro* dan, pues, una doble lección. Ponen de relieve, en primer lugar, una práctica, o, mejor, esa *psicagogia,* disciplina del alma gracias a la cual consigue ésta apartarse de lo sensible, librarse de sus apetitos, valerse de su dinamismo para ir más lejos y subir más y más alto. Para prepararse a filosofar, a pensar el mundo según la ciencia, es menester pensar de otro modo las relaciones del hombre consigo mismo y con las cosas,

[1] *Banquete,* 210 *e,* 211 *b.*

hay que ejercitarse en *conducirse* de diferente manera. A este respecto, el ejemplo del amor es muy aclaratorio: del amor cabe hacer una interpretación «torcida», varias muestras de la cual son los elogios pronunciados durante el banquete; cabe asimismo una interpretación «derecha, recta», a saber, la que presenta al hijo de *Expedito* y de *Apurada* como poderoso auxiliar de quien se encamine por la senda del Saber. Pero estos diálogos no proponen sólo un método: esbozan ya un análisis del contenido doctrinal. En el *Fedro* —recordémoslo— se desarrolla un mito acerca de la naturaleza del alma. En el *Banquete*, la ascesis que practica el amante que sabe cuál es el verdadero objeto del amor equivale a un bosquejo de la teoría platónica de las etapas del conocimiento y de los grados del Ser.

El amor es filósofo. Amar como conviene es ya filosofar...

Ejercitándose en los amores «rectos», el hombre se conoce como su alma. Al conocerse como su alma, al afirmar que tiene de ésta una concepción cabal, se está ejercitando sobre la inmortalidad. La muerte: he aquí otro tema acerca del cual disertan a porfía la tradición religiosa, la poesía, el común sentir y los hacedores de discursos.

Sin embargo, tan abundante literatura apenas logra enmascarar el hecho decisivo: a la idea de la muerte se asocia sin remedio un sentimiento de terror. Ante ella, los hombres tiemblan como los niños ante el coco: imagínansela de mil espantables formas, todas las cuales suscitan en ellos terror pánico. Cebes y Simias, los dos interlocutores principales de Sócrates en el *Fedón*, dos hombres sensatos y razonables, piden al Maestro que les trate precisamente como a niños; hasta tal punto temen no quedar convencidos por las demostraciones que él les hace y volverse a encontrar, en cuanto la conversación haya concluido, víctimas de sus anteriores miedos...

La muerte es buena, afirma Sócrates, y singularmente para quien cree en el significado de la recta filosofía. ¿Por qué, pues, afligirse de que se tenga que desaparecer, siendo así que entonces se realiza la mejor operación que podría esperarse? ¿A qué llorar? ¿A qué deplorar la propia suerte? Para aprender a arrancarse de lo sensible hay que acostumbrarse a pensar de otro modo en la muerte. Así como la verdadera comprensión del Amor conduce al conocimiento de lo Bello y, desde él, a la aprehensión de las Esencias, así también la reflexión sobre la muerte no sólo permite vivir de un modo diferente la vida, sino además ejercitarse desde ahora en experimentar esta inmortalidad que late divinamente, y a des-

pecho de las apariencias, en los hondones de nuestra agitación sensible.

Se ha dicho muchas veces que el *Fedón*, más que un texto dedicado a la demostración didáctica, es un ejercicio espiritual que, en circunstancias especialmente dolorosas, les es propuesto a unos amigos. Trátase no tanto de probar la perennidad del alma como de acumular, para unos espíritus abrumados aún por los temores que engendra la primacía de los apetitos, algunas «verosimilitudes» que muevan a cada cual a conducirse de tal forma que logre descubrir, en sí y por sí, el *proyecto de inmortalidad*.

Esquematizando el postrer discurso de Sócrates, parece, ciertamente, que antes de morir ha querido proponer a la consideración de aquellos sus hermanos que todavía seguirán viviendo cuatro niveles de existencia. En cada uno de estos niveles se descubre un modo de interpretar la realidad y de comportarse que es como una promesa de eternidad. Los puntos de vista ofrecidos se confirman y complementan entre sí, y cada uno ahonda más que el precedente. La exposición concluye por un grandioso mito geográfico que precisa, para la imaginación ganosa de seguridades, las etapas del maravilloso viaje del otro mundo, al que serán llamadas las almas que hayan «apostado» por la inmortalidad...

En un primer momento, Sócrates explica a sus discípulos el significado profundo de la actitud filosófica; esto es bien sabido: el filósofo es distraído, .de modales desmañados, no se preocupa por conseguir ventajas de orden material, desprecia los placeres del cuerpo porque tiene muy averiguado que, si se les da suelta, ocupan en seguida un lugar excesivo y se desarrollan con menoscabo del pensamiento. Tal negligencia respecto a las cosas de este mundo constituye incluso uno de los argumentos preferidos por el común sentir cuando quiere hacer chacota de la «carrera» del filósofo. Y, en verdad, este argumento se justificaría plenamente y los sarcasmos populares resultarían legítimos si el filósofo no estuviese, en el fondo, animado de una esperanza. Apartándose de lo sensible para facilitar el ejercicio del alma, escogiendo el camino de la pureza, el filósofo señala que, para alcanzar su objetivo, para llegar al conocimiento de lo que verdaderamente es, hace falta desde ahora convertirse en un moribundo y consentir en separar lo que pertenece al alma de lo que es propio del cuerpo. Corre un riesgo considerable: decide que tiene un alma y que ésta puede conocer según la verdad; y, además, adopta tal actitud que mantiene este asombroso postulado: dicho conocimiento puede ser, desde ahora, desde aquí, practicable y, por lo menos parcialmente,

logrado. Supera, negándolas, rechazándolas, dos actitudes muy comunes: las de los «hijos de la Tierra» que no esperan más satisfacciones que las que puedan procurarles el poder y el goce sensibles, y las de los «religiosos místicos» que esperan la muerte para que les sea dada la posibilidad de contemplar el Ser. «Sacrificándose», renunciando al atractivo de las pasiones, anuncia eso que, si ciertamente no lo puede probar, lo atestigua no obstante con su misma existencia: que hay en el hombre, sometido a las delicias y a los espantos que el cuerpo le impone, una exigencia de conocimiento que le impulsa a quererse *alma*, a creer que, recogiéndose en sí, se hace alma y accede, a la vez, a una condición, a un mundo de tal naturaleza que no participa de esta degeneración pertinente, con toda evidencia, al régimen corpóreo.

Mas ¿no será acaso correr ese riesgo al que se aventura lo que el filósofo desea? ¿No es portarse como un chiquillo otorgar privilegio a una esperanza que únicamente vibra en algunos espíritus «extravagantes»? ¿No es abandonarse a una creencia injustificable el conceder decisiva importancia a una exigencia a la que —según lo patentiza la experiencia social— la inmensa mayoría de las gentes no da ninguna fe?

Admitamos que el precedente análisis no haya convencido; reconozcamos que no es sino un cúmulo de postulados (o, si se prefiere, de «opciones existenciales»); volvamos al terreno de la experiencia común. Se da por averiguado que el alma, de la que se dice que el hombre la tiene y la siente, es *principio de vida*. Sobre este particular, la tradición religiosa, la opinión del vulgo y la nueva enseñanza (que, por mucho que pretenda lo contrario, es tributaria de esas otras dos fuentes en la medida en que es su negación abstracta y apasionada) están de acuerdo. Pero una vez no hace costumbre; y esta costumbre es un desafío. ¿Qué quiere decirse, en efecto, cuando se acepta como evidente la noción de una realidad que, en sí y de por sí, comporta la vida? Pues que esta realidad mantiene contra los poderes destructivos el poder vital y hace triunfar a éste sobre aquéllos. Razonemos por el absurdo: supongamos que no haya ninguna fuerza que tenga la capacidad de resistir lo que hace falta. Entonces, todo habría vuelto ya a la nada. Mas ¡no hay tal!: es preciso, por consiguiente, suponer que a la potencia negativa se le opone de continuo, contrarestándola y venciéndola, un dinamismo que hace resurgir la vida. Lo mismo que se suceden la vigilia y el sueño, hay que admitir que, tras la muerte, viene el revivir, y así sucesivamente... Las creencias religiosas no yerran al pensar que la vida engendra la

muerte y que, a la inversa, de los muertos han de renacer los vivos, desarrollándose de este modo un eterno ciclo de generaciones a lo largo del cual se van reencarnando las almas en sucesivas «vidas». Esas creencias son expresión de esta verdad, que se halla mediante el análisis dialéctico: la pareja de contrarios que solemos llamar *vida* y *muerte* sólo tiene sentido si se la destaca sobre este horizonte de una *vida inmortal* que experimentamos como constitutivo de la estructura misma del alma en la medida en que comprobamos que perecer, morir, pertenece a la naturaleza del cuerpo.

La argumentación sigue siendo, con todo, demasiado general: aunque apela a una experiencia decisiva, mezcla aún con imprecisiones lo vivido y la demostración dialéctica; se organiza a base de temas que están todavía excesivamente ligados a la experiencia sensible. El arranque y el rodeo serán mejores si se reconoce que —según lo confiesan inclusive las múltiples opiniones— el alma es *también principio de conocimiento.* El alma es lo que hace que en la percepción haya siempre algo más que una mera imagen de la cosa percibida y que ésta, desde el momento mismo en que se esté realizando, «haga pensar» en algún otro objeto. Así, la imagen de la lira sugiere la de su dueño; así, la percepción de las cosas iguales, trátese de trozos de madera, de piedras o de otras cosas, nos remite indefectiblemente a la idea de lo *Igual* «en sí o en cuanto tal». Decir que el alma es principio de conocimiento equivale, por lo tanto, de algún modo, a afirmar que se halla en relación con ideas semejantes. Ahora bien, estas ideas, como las de lo Igual, se caracterizan por estar netamente definidas y permanecer, en cualquier aspecto que se las considere, idénticas a sí mismas. Si nosotros tenemos estas ideas es, con toda evidencia, porque el espectáculo de lo sensible, al presentarnos *de hecho* tales relaciones, nos invita a concebirlas: percibimos que dos pedazos de madera son iguales y, a la vez, pensamos la relación de igualdad. Y, sin embargo, no nos engañamos en esto, pues sabemos que los dos pedazos de madera son iguales si los cogemos de cierta manera, en determinada posición, mientras que son desiguales si se los mira desde otro ángulo; pero la relación de igualdad, en sí, permanece idéntica sean cuales fueren los puntos de vista y las circunstancias.

La lección es clarísima: necesitamos las solicitaciones de lo sensible para que aparezca, en nosotros y para nosotros, la idea gracias a la cual la percepción es ya, necesariamente, un conocimiento. En cambio, la *idea* tiene que preexistir, hemos de poseerla

de antemano —al menos implícitamente— para que se nos manifieste en el seno de la experiencia. Percibimos que algunas cosas son iguales (o desiguales). Pero no es de la percepción de esas cosas de donde sacamos la idea de igualdad o desigualdad, ya que, en sí mismas, ellas, las cosas, son iguales (o desiguales) en ciertos aspectos, y desiguales (o iguales) en otros. Si nosotros las percibimos como tales, si juzgamos que son tales, es porque tenemos a nuestra disposición una noción que nos permite hacerlo, una noción anterior al contacto sensible que con las cosas tenemos.

Y ¿de dónde nos viene este arsenal mental? No puede ser de la experiencia sensible, pues ésta —para ser lo que es— lo da por supuesto. Forzoso es, por consiguiente, que haya otra experiencia anterior, con anterioridad lógica y cronológica. Ha de suponerse que, antes de empezar a conocer en este mundo, el alma percibió —mediante otro registro perceptivo mucho más importante— estas ideas gracias a las cuales nuestro conocimiento es lo que es. Así, el hecho de que el *sentir* sea, ahora ya, para nosotros un *conocer*, implica que el alma —antes, en otro sitio— conoció. Para ella, instruirse es recordar. Su atender es un despertar. Toma ocasión de los materiales que le ofrece la inevitable confusión de lo sensible para reactivar una experiencia de inteligibilidad que tenía olvidada pero que ella ama y que le pertenece en propiedad, por naturaleza.

Es, por ende, necesario que, antes de existir aquí abajo con el cuerpo, el alma haya vivido en otro lugar, en un mundo diferente de éste, donde haya visto las Ideas (convengamos con la tradición en honrar en adelante este término escribiéndolo con mayúscula, indicación tipográfica de la majestad y del esplendor de lo inteligible). Dado que el conocimiento supone la reminiscencia, hay que admitir no sólo que el alma preexiste a esta vida de aquí abajo y que el nacer es, en realidad, un renacer, sino asimismo —tenida en cuenta la solidaridad de la pareja de contrarios «vida-muerte»—, que el alma subsiste una vez desaparecido el cuerpo.

El hombre conoce: por lo mismo, sitúase ya por encima de las vicisitudes de lo sensible; constitúyese como el ser que, queriendo conseguir la «omnitemporalidad» del conocimiento verdadero, se ensaya, con ese mismo movimiento, para la inmortalidad. Esto lo implica, por lo demás, la esencia misma del alma. Sería anticiparnos observar aquí que los análisis del *Fedón* prefiguran las demostraciones de la *República* o exponer ya los rasgos principales de la doctrina de las Ideas. Baste con recordar, llegados a este punto de nuestra exposición, que a fin de completar el argumento precedente y darle toda su fuerza, Sócrates pone dialécticamente

de manifiesto que es connatural al alma *participar* de la inmortalidad: si se admite (contra los «físicos» que pretenden dar cuenta de lo real refiriéndose, a título de principio explicativo, a algún principio material —como el agua, el aire o el fuego— y que no hacen otra cosa, en definitiva, que describir, sin legitimar nada; contra Anaxágoras mismo, que recurre, sí, al Espíritu, pero que apenas piensa en él cuando se trata de asegurar la inteligibilidad de tal o cual realidad singular, y en estos casos retorna al momento a la explicación «física»), que el único medio de «salvar» el mundo fenoménico sometido al destructor oleaje del devenir, o sea, que la sola manera de salvar los vestigios de racionalidad que en él subsisten es comprenderlo como *participante*, como *formando o teniendo parte* del universo de las Ideas o de las Esencias, entonces uno se capacita para entender —entre otras realidades— lo que es efectivamente el alma. Si es, y todos convienen en ello, principio vital, evidentísimamente no podrá, en modo alguno, recibir calificación alguna que contradiga este atributo suyo esencial. Ahora bien, la vida se opone contradictoriamente a la muerte. Por lo tanto, el alma —a los ojos de todo aquel que sepa unir en su pensamiento el lenguaje y la experiencia— sólo puede concebirse como no mortal. La lógica viene en apoyo de la creencia...

Quizá leyendo esta parte del *Fedón*, por lo demás tan admirablemente convincente, se la halle algo prolija en razonamientos. Pronto se advertirá que, al presentar así el «testamento de Sócrates», más que ir acumulando razones lo que se propone Platón es llamar a la mente del lector a una práctica intelectual de otro género: quiere que se meta por el «largo camino», que se embarque para la que, en este mismo diálogo, denomina «la segunda navegación». En nuestro navegar, vamos tomando por señales indicadoras del rumbo las contradictorias señales que nos hacen nuestros apetitos: disputamos sobre la vida y la muerte creyendo que vivir y morir no tienen otra significación sino la que nos es dada aquí y ahora; tenemos miedo y sólo tratamos de librarnos de nuestros temblores refugiándonos en las creencias justificadas... ¡Decidámonos a no admitir más entre nuestros sentimientos tan desorbitada confianza! ¡Reconozcámonos como alma que piensa! ¡Así nos dispondremos a emprender otro viaje mucho más enriquecedor! Encontraremos otros fuegos y otras señales guiadoras. Y aprendiendo a saber que vivir según el conocimiento es vivir en la perspectiva de la inmortalidad, empezaremos a comprender no sólo que morir no es lo que una opinión aterrorizada (o falsamente tranquilizada) se piensa que es, sino también que vivir en este

mundo puede ya desde ahora implicar —con tal que consiga uno librarse del tirón de las pasiones y por medio del verdadero pensamiento— una inserción en la inmortalidad.

Ciertamente, es preciso aprender a pensar y a vivir de otra manera las obras de Eros y de Tánato. La experiencia afectiva e intelectual que con ello se realiza es fructuosa. Convendría, de todos modos, inculpar a los principios mismos que las originan esas falsas concepciones del común sentir, esto es, achacárselas a la educación ordinaria.

Ya hemos visto cómo ésta se había ido transformando paulatinamente en Atenas durante el siglo v: a la formación tradicional, que procuraba hacer de los jóvenes buenos atletas y valerosos guerreros, que les obligaba a aprenderse las sentencias de los poetas y de los «sabios», a venerar a los dioses y a honrar a los antepasados, le fue sustituyendo poco a poco una cultura «moderna» que insistía en la importancia de la intelectualidad, de los conocimientos generales y de la palabra. Pero, sea «antigua» o «moderna», la educación de aquel entonces va siempre a beber, por diferentes caminos pero frecuentándolos mucho, al manantial de las obras poéticas. Las de Homero, Hesíodo, Píndaro, Teognis, Arquíloco... constituyen su fuente de referencias, fuente que mana sin cesar.

Y, sin embargo, la poesía, lo mismo la que el pasado nos transmite que la que actualmente inventan los poetas trágicos o cómicos, es —dice Platón— engendradora de esas malas costumbres que apesgan al hombre en el cenagal de lo sensible y le van sujetando más y más al mundo de sus pasiones. La queja mayor que contra ella puede elevarse es la de que falsea las nociones de la divinidad y de lo sagrado. Lo divino es su objeto predilecto: se le confiere un valor formativo en la medida en que se lo considera superior a la tarea de manifestar en resúmenes simbólicos y dramáticos unos modelos o ejemplos que indiquen cuál es el fondo mismo de la existencia; pero, ni antiguamente, ni hace poco, ni ahora, ha sabido la poesía mantenerse a la altura de su misión: de lo divino, de lo que es siempre y soberanamente, tan sólo proporciona ella una *imagen*, y esta imagen es un *embuste*.

Este embuste tiene las más perniciosas consecuencias: manifiesta de un modo palmario los absurdos de la cultura «a la moda». Desarrollando de nuevo algunos temas que había esbozado Heródoto entremezclándolos con muchas reminiscencias tradicionales y que había desarrollado con extremo rigor Tucídides, condena Platón como mentirosos los relatos legendarios. Los dioses que

presentan los poetas no son más que unas proyecciones agrandadas y, por lo mismo, deformantes, burlescas, de la situación del hombre sometido al ridículo y a la violencia. Las imágenes que los poetas magnifican dándoles carácter de sagradas y proponiéndolas como normas, no hacen sino repetir, con mayor amplitud, los desórdenes de la situación actual.

Los poetas son los responsables de nuestros miedos y de nuestras falsas alegrías. Dícense educadores y pretenden que se les tome por tales; pero las escenas que describen y las fábulas que nos cuentan son meros trasuntos, a mayor escala, de los desvíos y desórdenes que en este mundo padecemos. Veamos cómo pintan las cosas estos educadores, y sobre todo Homero y Hesíodo, tenidos por maestros inigualables: en el Olimpo, tal como ellos lo conciben, reinan la tiranía, la violencia y la injusticia; los dioses, no sólo se apasionan por los antagonismos humanos y toman parte en ellos, sino que hasta guerrean entre sí encarnizadamente, se dan a crueles venganzas, se abandonan a los más sórdidos intereses. ¡Cuando quieren triunfar sobre los mortales —como si la condición divina, que supone inmutable perfección, permitiese semejantes cambios— recurren a la vil táctica de las metamorfosis! Exactamente igual que los hombres, sino que con intolerable desmesura, mienten, se entregan a la desesperación y se emborrachan.

Pues ¿los héroes de que los pueblos se honran y a los que las ciudades proponen como modelos que admirar? Al escenario dramático-poético salen salteadores, bandidos, matones, facinerosos de toda laya, gentuza que ríe o llora más estruendosamente de lo razonable, intemperantes, avariciosos, sensuales, individuos tarados con cuantos vicios y defectos caracterizan al hombre depravado. En una palabra: auténticas *caricaturas*. Platón multiplica los ejemplos: todas las citas que aduce, tomadas ya de los poetas antiguos ya de los dramaturgos contemporáneos, tienden a probar que es inherente al ejercicio poético *falsear lo divino*, dar de la divinidad tal versión que el vulgo no podrá menos de ver en ella una ocasión para justificar sus pasiones y el intelectual un motivo para juzgar ridículo y despreciable todo lo sagrado y cuanto a lo sagrado se refiera.

Pues esto es precisamente lo que se cuestiona: la poesía, que juega —o cree jugar— con las imágenes (luego veremos, al analizar el singular papel que Platón otorga al mito, qué puestos les corresponden legítimamente al símbolo, a la alegoría, a la metáfora y al relato legendario; es decir, a lo *imaginario controlado*, dentro de la demostración), procede de un *error fundamental*,

cifra y compendio, en los dominios del discurso, de todos los errores que el hombre puede cometer. Su manera propia de expresarse es la *imitación*. El poeta trágico, en particular, queda satisfecho cuando ha conseguido imitar, por la melodía y el ritmo que impone a su texto, por el contenido que da a los sentimientos, la mentalidad de los héroes a los que hace hablar. Cree que, por tomar como modelo a la naturaleza, dice la verdad y que, al mismo tiempo, imparte enseñanzas...

Compáresele, para mejor entender a qué aberración se abandona al proceder así, con ese otro «poeta», con ese otro «hacedor» que es el pintor... Este, situado aquí y no allá, desde un solo punto de vista, por lo tanto, ve un lecho de una determinada manera y se afana en reproducir sus líneas y colores. Su obra *imita*, sin preocuparse ni poco ni mucho de lo que imita, de ese lecho que podría percibirse de otro modo, desde otros muchos ángulos, y que ha sido construido por tal artesano, en tales y cuales circunstancias y con un proyecto y una finalidad determinados. Nadie dudará en reconocer que la reproducción pictórica del lecho es solamente un aspecto, imperfecta y parcialmente representado de eso que es el *lecho sensible*, de eso que otros podrían ver bajo otras luces y con distintas miras... Pero ¡si el artesano mismo es un imitador! Al fabricar ese objeto estaba guiado, cualesquiera que fuesen entonces sus motivos, por un esquema ideal que regulaba sus movimientos constructores. También él *imitaba* una esencia del lecho, a la que, con mayor o menor destreza, venía a conformarse. La teoría platónica del conocimiento, de la que hasta aquí no hemos presentado más que algunas porciones y que después examinaremos con mayor detención, dejará muy bien sentado este punto. Por ahora nos es suficiente con saber que, a los ojos de Platón, el defecto esencial de la poesía, patente sobre todo en la manera como presenta a los dioses, consiste en ser, por así decirlo, *una imitación elevada al cuadrado*.

El mundo sensible es, con relación al universo de las Ideas, una mentira dada; a él se superpone otra mentira, *querida* ésta: la de la poesía, la del arte, en general, que duplica y agranda más y más la aberración de la perceptiva. Decididamente, en este mundo de aquí abajo hay que resignarse a *imitar*... Pero los artistas que ignoran por entero el genuino prototipo imitan cualquier cosa, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y además, las seducciones que ejercen con sus imitaciones y la aparente espiritualidad de tal vehículo contribuyen a sumir más a las almas en la confusión. No otra cosa hacen Homero, Hesíodo y sus émulos; tales son también

los poetas trágicos y cómicos que halagan los impulsos más viles del hombre y pervierten su sentido de lo sagrado. ¡Que la poesía se mantenga en su sitio! Que acepte ser dirigida por los que saben y, ya que le es inevitable imitar, que aprenda a copiar con conocimiento de causa. Hay, puede haber al menos, un buen uso de la poesía. Y un buen uso de la música. ¿Cuáles son? Oigamos la prescripción de Sócrates: «Así, pues, por lo que parece, si hubiera un hombre capaz por su talento de diversificarse hasta el punto de imitar todas las cosas y tal hombre llegase a entrar en nuestra Ciudad con la intención de presentarse en público y dar a conocer sus poemas, le haríamos una profunda reverencia como a personaje sagrado, sin par, delicioso, pero, por otra parte, le diríamos que nuestra Ciudad no tiene cabida para hombres como él ni está en ella permitido que lleguen a producirse: ¡le alejaríamos encaminándole hacia otra ciudad, luego de haber derramado perfume sobre su cabeza y de habérsela coronado de lana! Nosotros —le diríamos— tendríamos necesidad de un poeta más severo y menos amable, que compusiese sus ficciones con miras a algo útil, que imitase para nuestro provecho las maneras de expresarse un hombre de bien, que cuando hablara hiciese entrar sus palabras dentro del cuadro de esas formas que al comienzo promulgamos como leyes cuando nos proponíamos educar a nuestros soldados».[1]

En resumen, la poesía sólo sirve si acepta ser sierva de la filosofía. Tal cual es practicada de hecho, falsea el sentimiento y embota la mente. Comprender la perversión que introduce, desear que sea diferente, es tomar el rumbo de otra educación que se atendrá para su gobierno no al fluir de las imágenes, sino a los faros de las Ideas rigurosas. Por eso, desde muy pronto, en realidad desde el principio, le advierte Platón al filósofo que debe desconfiar de la poesía y de las empresas artísticas, pues éstas son tan sólo —y a fin de cuentas porque se valen también del poder del símbolo— «filosofías frustradas». El arte y la poesía tienen la pretensión de que educan, de que revelan o señalan realidades ejemplares. A decir verdad, lo único que hacen es jugar inconsideradamente con los malos atractivos de lo sensible. La poesía que cabrá admitir será la que practique el músico ateniéndose al programa pedagógico definido por el magistrado-filósofo. Y, si hay alguna poesía buena, será la que haga el filósofo cuando las exigencias y las dificultades del conocer le obliguen a recurrir al *mito*. Ya volveremos sobre esto.

[1] *República*, III, 398 *ab*.

Aunque todavía entrevemos muy escasamente el término de esta «segunda navegación» que el *Fedón* nos propone, empezamos ya a comprender su sentido. Neutralizada la opinión gracias a la técnica irónica de Sócrates —mejor podríamos decir: por esta ironía antitécnica—, trátase de pasar a lo positivo, de usar del diálogo de tal manera que se anuncie la liberación del *logos*, de la Razón, de la parte divina del hombre. El medio de conseguir esto, a lo cual no es seguro que llegara el Sócrates histórico, se esfuerza Platón por definirlo. Deseando sustituir las comunes opiniones relativas al amor, a la muerte y a los inmortales por una concepción más seria, más fundamentalmente *realista*, indica que el indispensable rodeo de que hablábamos consiste ante todo en intentar comprender, según otro sistema de referencias, las relaciones del hombre con el hombre, consigo mismo y con los demás. La célebre fórmula de Sócrates: «Conócete a ti mismo», ha sido interpretada de muchos modos; últimamente y hoy día sirve, en particular, para encubrir a veces las más vulgares simplezas introspectivas y «humanísticas». Sin duda, a los ojos de quienes entonces la habían tomado por principio, significaba, más sencilla y profundamente, que el individuo, para asegurarse su autonomía y su satisfacción, debe saber qué es lo que verdaderamente quiere cuando quiere y a qué le destina su condición humana. Significa, indudablemente, que el camino hacia el Ser auténtico y hacia la buena conducta pasa por una correcta apreciación de la relación que cada cual mantiene con lo que él es y con lo que son los que con él viven en sociedad.

En otros términos: el «largo rodeo» es el del diálogo. Lo que Platón inventa y viene a ser como la institución misma del filosofar es que el término mediato, gracias al cual se revelará el quid del Ser y el del hombre, *es* el hombre mismo en cuanto que se introduce, a sabiendas, en la coercitividad del diálogo. *El diálogo es la relación verdadera.* Aparentemente, según una seudonaturaleza, la relación decisiva se manifiesta como una relación de potencia o de violencia. Gorgias sin agresividad, y Polos, Kalikles y Trasímaco con incontenida violencia todos ellos, se oponen al ingenuo Sócrates, que cree en la virtud de la palabra. Ellos han experimentado, directa o indirectamente, las infinitas posibilidades de gozo que ofrece el lúcido ejercicio de la violencia... Pueden aducir pruebas históricas: testigo, ese Arquelao que, perjuro y asesino, ha llegado a ser, contra toda «justicia», soberano de Macedonia y disfruta de los placeres que proporciona el poder absoluto.

De todos modos, discuten con Sócrates. Como éste cuestiona

sus creencias, juzgan ellos necesario justificarse y explicar por qué piensan y obran así y no de otra manera. De repente, se notan perdidos. Se habían metido —según pensaban— en un juego convenido: no habían llegado a entender que, en realidad, el tipo de diálogo impuesto por Sócrates les relegaba a un papel *defensivo* que ya significaba claramente una *derrota*. Asimismo, Kalikles, en el *Gorgias*, se ve forzado a admitir, ante la rígida argumentación de Sócrates, que ya no le quedan más recursos y que el único elemento decisivo al que en adelante podría apelar es el de los «apaleadores»...

La alternativa es inequívoca: entre la violencia y el diálogo, entre aquel para quien la palabra es mero grito de cólera y de pasión o de injuria, y aquel a quien cada momento le interesa saber qué se dice, por qué se dice y qué quiere decir aquello. Hay que escoger necesariamente. El rodeo consiste en esto: en confiarse a la virtud del diálogo, en dejarle actuar plenamente, lo cual es comprender ante todo las aporías de la opinión; es también, y principalmente, establecer entre los hombres una relación nueva que permita a cada cual desembarazarse de sus inclinaciones fugaces y de la vil tiranía de los intereses. Textos como el *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, el *Gorgias* y el primer libro de la *República*, aunque se distinguen de los textos llamados socráticos por lo que contienen de lección positiva, no hacen sino destacar lo que implicaba ya la negación irónica. Quien consiente en conversar y acepta tomar en consideración cualquier objeción que se le haga, se libera de sí mismo, de la vulgaridad de los sentimientos, de los apegos pasionales, del miedo a la muerte, del peso de las tradiciones incontroladas, del falso lirismo que aporta la vida de cada día. Advierte, tras el discurso que poco a poco, en el diálogo, se va elaborando, que se perfila otro mundo distinto de este teatro de sombras en el que se debaten las insulsas y negras siluetas de los individuos que se cierran en sus certidumbres y se entregan a sus apetitos.

Probemos a hablar de este descubrimiento en términos más filosóficos, más afines a los que emplea la filosofía moderna: En una primera fase, Platón opone al particularismo de las opiniones antagónicas, fuente de la desgracia y de la injusticia, la posibilidad de un pacificador universalismo; es una aberración pensar que este universalismo pueda ser el resultado de la aproximación o de la combinación de los puntos de vista contradictorios (atestígualo el fracaso de la democracia) o que provendrá de un *hecho*, por ejemplo de una técnica política (el imperialismo ateniense jamás ha tenido posibilidad alguna de triunfar de un modo duradero); si

alguna posibilidad de realizarse le queda, es verificando este pobre pero innegable dato: el hombre habla, no cesa de hablar ni de querer tener razón cuando habla; la universalidad pertenecerá, pues, al orden del discurso, de un discurso capaz de revelar los vacíos de la opinión y de constituirse así en juez (capaz de definir unos criterios para juzgar).

A continuación, en una segunda fase, Platón, satisfecho de la experiencia de Sócrates, intenta (o finge intentar) poner en práctica un discurso parecido. Desvíase de hecho de las opiniones recibidas y trata de deducir las enseñanzas de este cambio del punto de vista... Ahora bien, al esforzarse por elaborar un discurso universal positivo, se da cuenta (o finge dársela) de que éste carece de sentido si no se le supone otra estructura al Ser y al hombre. En el hecho de que el hombre dialogue va implícita la existencia de otra naturaleza del hombre y de otro registro del Ser. La universalidad del discurso —del juez que ha de procurar la paz— sólo es concebible si el hombre deja de dar crédito a las inconsistentes seducciones de lo sensible... O bien tiene razón el hombre violento que quiere el goce más actual —y la experiencia demuestra que este hombre se ve al final amenazado por la desgracia— o bien hay otro sistema de referencia, otra esencia del Ser y del hombre, que confiere *realmente* al discurso universalizante su peso y su significación.

Es menester que la segunda eventualidad sea la buena. De no serlo, todo se pierde y se esfuma en un universo sin jerarquía, en el que el hombre no es ya más que un animal de tantos, apenas aventajado en perfección, y en el que la palabra es ya únicamente un ruido. Es menester: lo cual quiere decir que el hombre, apasionadamente, con esa pasión concertada que da el sentimiento de haber perdido algo y la esperanza de su reconquista, ha de querer su alma inmortal, ha de querer unos amores «platónicos», unos dioses justos y buenos...

La tercera fase de la operación salvadora que Platón define, se dibuja acto seguido: como el hombre está naturalmente inserto en el orden del discurso, es necesario que éste halle fuera de sí su fundamento y que el hombre acceda a él. El *discurso universal*, aun cuando se consiguiese elaborarlo, quedaría sin alcance real, sin eficacia, si no fuese *discurso verdadero*, si no señalase con claridad el Ser, del cual ha de ser expresión conveniente.

El *rodeo* consiste precisamente en esto, en este pasar de la noción de *universalidad* —que implica tan sólo un acercamiento del hombre al hombre, una relación de concordancia entre indi-

viduos— a la noción de *verdad* —que connota una relación de identidad entre el pensamiento y el Ser—. La operación es indispensable: no se puede pensar seriamente que una relación de transparencia —repetida y comprendida, proporcionadora de una satisfacción duradera— llegue a establecerse, si no se supone que más allá de lo sensible existe un criterio, un juez imparcial, objetivo, irrecusable, que permite hacer una separación entre las seducciones de la retórica y las demostraciones de la filosofía. No basta con apelar al deseo de inmortalidad, a las inclinaciones del amor ideal, a la exigencia de perfección divina: es preciso además dejar bien sentado que el alma es inmortal, que el cuerpo importa menos que el alma y que la poesía es mentirosa... La filosofía se desdobla en metafísica: tiene necesidad de un trasmundo, de un más allá que sea más real que estas realidades de aquí. Está necesitada de la verdad...

La teoría del discurso da comienzo a una teoría del Ser. Y, a la vez que se pasa de la noción de universalidad a la de verdad, añádese a la idea de justificación la de *fundamento.* Si es exacto afirmar que la dialéctica, la ciencia del diálogo, es capaz de elaborar un discurso universalmente aceptable, entonces hay que admitir que la palabra revela algo de otro mundo distinto de éste, algo más importante, cuya existencia habíamos olvidado casi por completo y de lo que ahora va a hacerse cuestión.

Adonde nos lleva el largo rodeo es, pues, al Ser mismo: él es lo que se perfila en su excelsa majestad cuando unas experiencias como las que proponen el *Banquete* y el *Fedón*, así como el aprendizaje del diálogo, hayan permitido al espíritu liberarse de su sujeción a lo sensible.

4

Acerca del Ser

Es oportuno recordar, al comienzo de este capítulo, un rasgo distintivo de la obra platónica que ya indicamos en la *Introducción*. Aquí vamos a tratar de la metafísica de Platón, de su teoría del Ser y del Conocer, de su análisis abstracto del Alma y del Mundo; o sea, en suma, del sistema conceptual que aparece en sus diálogos de madurez. Tendremos que emplear términos que la tradición latina, y después la escolástica, han consagrado: hablaremos del Ser, del fenómeno, de la Idea, de la forma, del Uno, de lo múltiple, del Mismo y del Otro; y, a la vez y hagamos lo que hagamos, tendremos que rendir pleitesía a unos hábitos mentales que a cada paso nos pondrán en peligro de olvidar el auténtico son del discurso platónico. Cuando Platón escribía, estas palabras tenían aún toda su lozanía original y su potencia reveladora; no eran aún piezas de catálogo, estrictamente definidas, dispuestas en rígidas jerarquizaciones.

Por ejemplo, *to ōn* —el Ser— designaba *lo que es* en su brotar primigenio, algo en lo que se puede y se debe confiar, aquello en lo que puede uno apoyarse para existir él mismo como conviene. Parecidamente, *physis* —la naturaleza— no era, por cierto, el mundo físico tal cual lo entendemos hoy después de la revolución galileo-copernicana, sino una fuerza que late en el fondo de la realidad animándola y haciendo que crezca o degenere. Así también, *to phainomenon* —el fenómeno—, es un término que hoy tendemos a interpretar en el sentido kantiano, pero que para Platón significaba más bien: lo que por sí mismo se manifiesta, lo que palpita en la percepción...

Así, pues, en cuanto sigue, para dar una idea al lector de la juvenil y vigorosa inventiva del texto platónico, nos permitiremos, a veces, a reserva de apelmazar el estilo, recurrir a paráfrasis y circunloquios que ayuden, en la medida en que esto sea posible, a que a la mente del hombre de hoy acudan las significaciones que acudían a las de los oyentes en el jardín de Academo.

Para que el discurso universal tenga algún sentido, para que no sea absurda la apuesta filosófica, es preciso que la *universalidad* esté *fundada* en *verdad*. La metafísica surge cuando la práctica del discurso —del diálogo— va a parar a aquello que, en definitiva, se cuestiona en el discurso, es decir, al Ser. La disposición de la *República*, que es el texto más largo, más ordenado y más didáctico de todos los de Platón, hace de la teoría del Ser el eje de la demostración. Inicialmente, se trata de saber qué es la existencia justa. Poco a poco, empujado por unos interlocutores a los que la estudiada bonachonería de Sócrates va haciendo cada vez más exigentes, el portavoz de Platón se ve precisado a presentar la imagen de la Ciudad ideal, de la educación que convendrá dar a los encargados de protegerla, a definir la verdadera naturaleza y la función correcta del filósofo, a reivindicar para éste —punto que constituye la condición *sine qua non* de la realización de la justicia— la magistratura suprema. Pero, como atacado por un pudor agresivo, difiere la gran «revelación». Claro que llega un momento en que ha de decidirse a hacerla... Y, entremezclando la técnica demostrativa, la imagen y la alegoría, expone en adelante, sin más contemplaciones, su concepción del Ser.

Sea un segmento de recta dividido armónicamente en cuatro partes, así:

$$\frac{\overline{AD}}{\overline{DB}} = \frac{\overline{AC}}{\overline{CD}} = \frac{\overline{DE}}{\overline{EB}}$$

A C D E B

Este esquema geométrico, aunque muy simple, permite vislumbrar lo básico de la teoría platónica del Ser: $\overline{AC}$ representa *las copias*: «Entiendo por copias, primeramente las sombras trasladadas, y en segundo lugar, las imágenes reflejadas en la superficie del agua y en la de todos los cuerpos que sean a la vez compactos, lisos y luminosos...»[1] La porción $\overline{CD}$ representa los «animales que en

[1] *República*, VI, 510 *a*.

nuestra experiencia conocemos y, en conjunto, todo lo que se procrea y lo que se fabrica»;[1] es decir, la realidad natural tal y como se nos da en la percepción y en la actividad trivial. Así, AD constituye la sección de lo que es visible: el mundo percibido. DB es lo inteligible, lo que sólo es sensible para el «ojo del alma», para el espíritu. Pero, dentro de esta parte, conviene que introduzcamos una división «semejante» a la que acabamos de efectuar en el seno de lo sensible: «En una de las secciones de lo inteligible, el alma, tratando como a copias las cosas que precedentemente eran objeto de imitación, se ve obligada, en su tarea investigadora, a partir de hipótesis, orientándose no hacia un principio, sino hacia una terminación; mas, por el contrario, en la otra sección [aquí la EB], pasando de su hipótesis a un principio anhipotético, el alma, sin recurrir siquiera a esas cosas que justamente eran tratadas en la primera sección como copias, prosigue su búsqueda con ayuda de las naturalezas esenciales, tomándolas en sí mismas y moviéndose entre ellas».[2]

Glaucón, el interlocutor de Sócrates, no comprende bien. Y éste le explica que los conceptos de que se sirven los científicos, como los de par e impar, las diferentes figuras, las distintas clases de ángulos, son, a ojos de ellos mismos, nociones *convencionales*: no se creen ellos obligados a dar razón de estos conceptos, sino que lo que les preocupa es lo que de los tales se puede deducir, y su único cuidado consiste, una vez establecidos esos puntos de partida, en mantenerse constantemente de acuerdo con los mismos. No ocurre así en la otra sección de lo inteligible, en «aquella que atañe al razonamiento puro, por la fuerza del diálogo, sin emplear hipótesis cual si fuesen principios, sino como lo que son en efecto, a saber: puntos de apoyo para lanzarse hacia adelante».[3] Eso hacia lo que el alma se lanza entonces es lo anhipotético, son las naturalezas esenciales, que, sin ningún recurso a lo sensible, y por la sola mediación de la dialéctica, se dan, en la contemplación, como su fundamento propio, y hallan en sí mismas su propia legitimación: son las Ideas...

A cada una de las secciones le corresponde, en el alma que conoce, uno de estos «cuatro estados: "intelección" (*noesis*), a la sección superior; "discurso" (*dianoia*), a la sección segunda; a la tercera se le atribuye el nombre de "creencia" (*pistis*), y a la úl-

[1] *República,* VI, 510 *a.*
[2] *Ibid.,* 510 *b.*
[3] *Ibid.,* 511 *bc.*

tima el de "simulación" *(eikasia)*».[1] Entre dichos estados media, seguramente, la misma armoniosa relación que entre los diversos grados de la realidad. Pues, en el fondo, lo que Platón propone al valerse de esta imagen geométrica es, precisamente, una clasificación jerarquizadora de los modos del Ser y de las maneras de conocer que a cada uno de esos modos corresponden.

Al nivel más bajo, los «reflejos» naturales, las imágenes y todas esas copias que nos engañan y que desempeñan, en el seno del mundo percibido, la misma nefasta función que entre las disciplinas educativas del arte. Son imitaciones deformadoras, fugaces, engañosas y diluyentes, que reproducen de mala manera los rasgos, los colores y el brillo de los objetos por ellas imitados. A quien les otorgara confianza y pretendiese regir su vida y sus pensamientos basándose en ellas, la común opinión acertaría reputándole de loco. Y, sin embargo, apenas sería más loco que quienes dan fe a las percepciones y al mundo que éstas revelan.

La realidad sensible es el objeto inmediato: se impone por sí como constituyendo la totalidad del Ser; ella inspira la confianza misma; no parece sino que, de darse el saber, habrá de versar sobre ella. Compréndese, por lo tanto, muy bien la tesis de Teeteto que, al preguntarle Sócrates cuál es la naturaleza de la *ciencia*, responde que ésta, en el fondo, es *sensación*: efectivamente, con toda evidencia, «quien siente sabe que siente».[2] Y cuando Protágoras afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», no hacía más que cifrar en teoría una impresión común y decisiva, a la cual, finalmente, nos entregamos todos: «Tales como "se me aparecen" a mí las cosas en cada caso, "existen" para mí; tales como se te aparecen a ti, existen para ti».[3] Ahora bien, de hecho, a un mismo soplo de viento, por ejemplo, uno tirita y otro no. ¿Qué diremos, pues, de ese soplo de viento, considerado aisladamente y con respecto a él mismo? ¿Qué es frío o qué no lo es? ¿O creeremos, con Protágoras, «que es frío para quien tirita y no lo es para quien no tirita?».[4] En realidad, esta concepción que identifica el ser con la apariencia, que tiene a la sensación por infalible, lleva a tales contradicciones que es preciso suponer que la legitima y sustenta una teoría más profunda. Esta teoría corresponde a una antigua doctrina que mantuvieron poetas como Homero y Epicarmo y sabios como Heráclito y Empédocles. Si verdade-

[1] *República*, VI, 511 *de*.
[2] *Teeteto*, 151 *e*.
[3] *Ibíd.*, 152 *a*.
[4] *Ibíd.*, 152 *b*.

ramente lo que es y lo que aparece son una sola y la misma cosa, y si la sensación es ciencia, entonces se ha de reconocer que «nada hay que sea individualmente él mismo y en sí mismo; nada tampoco que puedas, con derecho, designar ni calificar de ningún modo; pues, al contrario, si atribuyes la cualidad de grande a un objeto, podrá aparecer también como pequeño, y ligero si lo calificas de pesado; y así todo, sin excepción, dado que no hay existencia individual, que no existen ningún ser ni calificación alguna posible de ese ser, sino que sólo de la traslación, del movimiento, de la mezcolanza recíproca resulta cuanto decimos que "es"; designación incorrecta, puesto que nada "es" nunca, sino que siempre "deviene"».[1]

El empirismo absoluto, que implica la identificación del mundo *sensible* con el mundo *real*, lleva al movilismo universal. Esta tesis la sostienen preclaras inteligencias aportando en su apoyo razones muy sutiles. Desde luego, a primera vista, nos vemos tentados a refutarla con simples argumentos: se opondrá, en particular, a lo de que la sensación sea ciencia, esta otra idea de que, en tal caso, todo resulta igual, que cualquier juicio vale tanto como cualquier otro y que, en resumidas cuentas, de la sensación «sabe» tanto el necio como el sabio. Pero esto es ir demasiado de prisa, y a un Protágoras no le costaría gran cosa justificar su punto de vista: es muy justo afirmar que lo que cada cual siente, desde el momento en que lo siente, es, sin duda alguna, verdadero. Lo cual, no obstante, no significa que todos esos sentimientos tengan el mismo *valor*. Bien sabe de ello el sentido común, que, entre la multiplicidad de las opiniones, escoge lo más útil, lo más sano, lo más eficaz. Y si, corrientemente, para curar a un enfermo se prefiere seguir el parecer del médico, anteponiéndolo al de quien no es médico, la razón es que se sabe por experiencia que el primero aporta juicios más eficaces que el segundo...

Se ha de ir más lejos y examinar la otra instancia de la teoría: la del hombre-medida, cuya puesta en cuestión nos permitiría discutir esa noción de utilidad que Protágoras sustituye a la de verdad. Porque esto es lo que hace, en el fondo, el sofista al afirmar a la vez que cada hombre posee su verdad y que tiene razón para creer en ella: afirmando ambas cosas se pone Protágoras en la situación de aquel que reconoce que su *decir* es tantas veces discutido cuanta gente haya que opine de distintos modos, lo cual no puede menos de ocurrir. Y, si es consecuente, deberá admitir en

[1] *Teeteto*, 152 *de*.

seguida —él, que se pretende tan avisado— que su propia opinión no es verdadera: ni para quienes tengan la opinión contraria, ni para él, puesto que admite como válida y legítima la contradictoria. La idea misma de verdad se viene así abajo, esto queda claro.

¿Admitiremos, por lo tanto, que nos desenvolvemos mejor cuando nos referimos al *valor* de aquel que juzga? Sólo mirando a lo futuro podemos comprobar la exactitud del juicio de utilidad. Mas en este dominio, ¿quién y según qué criterio decidirá, a cada instante, así en lo que respecta a la medicina como en lo concerniente a la legislación de las ciudades? ¿Cualquiera, inclusive quien —como Sócrates— afirme que no posee ciencia de ninguna especie, ni tan sólo la que le proporcionan sus sensaciones?[1] Decididamente, es necesario llegar en esto a la teoría fundamental, a la del universal movilismo: hay que «someter a examen esta teoría de la esencial movilidad del Ser, pulsándola para ver si da el sonido del bien entero o si, por el contrario, suena a falso. Y sea cual hubiere de ser el resultado de la prueba, el hecho es que se ha trabado un combate en torno a la tesis; lo cual no es poca cosa, como tampoco es corto el número de gentes que vienen al palenque!».[2]

«¡Mucha gente», sin duda, «se presenta» para esta contienda! Heráclito y Parménides, sus discípulos y nosotros mismos que, con harta frecuencia, pensamos que el concepto y la realidad de nuestro progreso determinan el problema de la relación del hombre con el tiempo y con el saber. Dejemos por ahora, no obstante, a Parménides, pues ante todo es preciso refutar las enojosas concepciones que defienden los heraclitianos y que quitan toda posibilidad al desarrollo del discurso. Con Parménides la discusión es de otro orden y la abordaremos a continuación. Aceptemos, por consiguiente, que nada «es», que todo «se mueve». «El punto de partida de la investigación relativa al movimiento es el de saber a qué clase de cosa puede referirse, a fin de cuentas, esta gente, cuando pretende que todo se mueve.»[3] ¿Se trata del movimiento de traslación —de un cuerpo que va de un lugar a otro— o del movimiento de alteración, que hace que algo, por ejemplo, de blanco se convierta en negro? Los movilistas han de confesar que se trata, a la vez e indiferentemente, de uno y de otro. Y, si quieren ser consecuentes, deben incluso rechazar la idea de que *lo* que estaba *allí* venga *aquí* —pues equivaldría a admitir la inmutabilidad de ese *lo*— o que *esto* pase a ser otro —pues equivaldría a reconocer que *esto*

[1] *Teeteto*, 179 *b*.
[2] *Ibíd.*, 179 *d*.
[3] *Ibíd.*, 181 *bc*.

es referencia, es decir, criterio y juez del cambio—. Más aún, su voluntad de no inmovilizar cosa alguna les fuerza a considerar que eso por lo que *algo* es así —blanco o negro, situado aquí o allá—, a saber, la sensación, es, de suyo, variable también... En resumen, «suponiendo que todas las cosas se muevan, toda respuesta, cualquiera sea el tema sobre el que se responda, será igualmente exacta, tanto si consiste en decir "así es", como si consiste en decir "no es así"».[1]

¡Ya pueden hablar los movilistas! Están condenados a no decir cosa alguna que valga: en definitiva, son peores, más perniciosos, que los sofistas, por cuanto ni siquiera creen en la utilidad de la comunicación por medio de la palabra. «Al discutir con cualquiera de ellos, nunca sacarás nada en limpio, como tampoco lo sacan ellos al discutir entre sí.».[2] El círculo queda bien cerrado: abórdese por donde se abordare el problema, toda teoría que identifique el mundo *sensible* y el mundo *real*, el *aparecer* y el *ser* —desde la del brutal Polos a las de los sutiles heraclitianos, pasando por la del político Calicles—, hágase lo que se hiciere y sea cual fuere la exigencia que se reconozca al discurso de todo hombre digno de tenerse por tal, acaba no pudiendo proferir ni la menor palabra. Por ese camino se llega a confundir al hombre con el animal o con el bárbaro, con el que habla sin saber que hablar es regir el discurso.

Cabe, sí, quedarse en eso, resolviéndose a aceptar esta condición afín a la mera animalidad. Cabe también recurrir a mil argucias, como lo hacen los interlocutores de Sócrates en el *Teeteto*, para encontrar algún factor que compense de tal indigencia. Pero, por más ingenio que se ponga en juego, no se logrará eludir la fundamental alternativa: o bien sólo hay lo sensible —lo que cada uno, según sus disposiciones y sus circunstancias percibe— o bien *lo inteligible es más real...*

Y ¿qué es lo inteligible? Pues, precisamente, lo que se piensa mientras se habla, lo que se toma por criterio de lo que se dice. Los «sabios» —no esos charlatanes que especulan sobre las rarezas del mundo físico sensible para hacer valer sus ingeniosidades empíricas, sino esencialmente los matemáticos— utilizan lo inteligible. Bajo el impulso de las grandes lucubraciones pitagóricas, han progresado mucho las matemáticas durante el siglo V y en este primer tercio del IV: Teodoro de Cirene, Teeteto, Arquitas de Ta-

[1] *Teeteto*, 183 *a*.
[2] *Ibíd.*, 180 *a*.

rento y más tarde Eudoxo de Cnido definen cada vez con mayor claridad los problemas y la terminología aritméticos y geométricos, y acumulan los materiales que elaborará Euclides al final del siglo. Pero, sobre todo, evidencian el hecho de que la solución más eficaz de las cuestiones prácticas planteadas al urbanismo, por ejemplo, exige una construcción teórica a base de elementos abstractos que tengan un valor universal. No obstante, cuando el matemático consiente en reconocer la esencial insuficiencia de lo sensible y en propugnar la realidad de lo inteligible, no sabe bien lo que hace. Cree haber llevado a cabo la operación deliberada, la que conduciría a la ciencia misma, al discurso universalmente válida; pero se engaña en parte y, sea cual fuere la influencia que el pitagorismo arcano haya podido ejercer en Platón, es evidente que, para él, el cuestionarse acerca de la concepción «matemática» del universo significa ya una ruptura decisiva con el proyecto pitagórico.

«Nadie entre aquí si no es geómetra»: tal había sido la prescripción impuesta a todo participante en los trabajos de la Academia; y eruditas obras han conseguido persuadirnos a menudo de que, a fin de cuentas, el platonismo no fue más que un pitagorismo inteligente, que traducía a fórmulas más aceptables y mejor adaptadas a la época un mensaje esotérico y místico mucho más antiguo. Que el pitagorismo haya sido un factor muy importante en la formación del pensamiento platónico difícilmente podrá ponerse en duda. Y parece que también ha de admitirse que la enseñanza de la matemática fue una de las piezas claves en la formación académica. Mas hay que tener presente que, según Platón, la reflexión sobre lo inteligible matemático —por excelente que sea en su género— no pasa de ser un medio.

En efecto, «quienes trabajan en geometría, en cálculos, en todo lo que es de este orden..., una vez han sentado por hipótesis la existencia de lo impar y de lo par, la de las figuras, la de tres especies de ángulos y la de otras cosas aún de la misma estirpe, según la disciplina de que se trate, proceden con respecto a estas nociones como si se tratara de cosas sabidas por ellos; manejándolas para su uso como hipótesis, no creen ya en modo alguno tener que dar razón de las mismas, ni a sí ni a otros, cual si fuesen nociones claras para todos; después, tomándolas como punto de partida, y recorriendo luego el resto del camino, acaban por alcanzar, manteniéndose de acuerdo consigo mismos, la proposición a cuyo examen han podido dedicarse cómodamente desde el comienzo».[1]

Es admisible que Platón haya definido tan precisamente —mejor aún quizá que Descartes, Pascal y Leibniz— un rasgo característico de la matemática, de suerte que su descripción podría aceptarla la ciencia de nuestros días. La matemática es hipotetico-demostrativa: enuncia a modo de axiomas cierto número de proposiciones y pide que se las tenga por verdaderas. No le importa el justificarlas: las tiene y, obligada a tenerlas por *evidentes*, tan sólo se cuida de desarrollar sus consecuencias. Su criterio es la coherencia, el estar de acuerdo consigo misma... Ni podría regirse por otra norma, toda vez que, comprendiendo la significación de la universalidad, ve que sólo la conseguirá exigiendo una adhesión previa que ella considera (o finge considerar) como inesencial.

La matemática responde en toda la línea a la exigencia de no-contradicción del *logos*, a la necesidad lógica. Y, por ello, es formadora, enseña a la mente a no darse por satisfecha con las aproximaciones de la percepción, a pretender el establecimiento de un orden que haga que el contenido de la experiencia y la expresión del lenguaje se correspondan. Requiere, de suyo, una superación. Ciertamente, para que la matemática tenga este valor educativo, importa concebirla como se debe. Cuando Platón incluye la aritmética y la geometría entre las ciencias «despertadoras», gracias a las cuales los futuros guardianes-magistrados de la Ciudad ideal aprenderán a liberarse de la sujeción a lo sensible, no hace sino insistir en el hecho de que estas disciplinas no han de considerarse como unas técnicas que permitan realizar con mayor eficacia las operaciones empíricas que son los cálculos del comerciante o las medidas del agrimensor, sino como especulaciones intelectuales que hallan en su propio ejercicio un legítimo acabamiento.

Con todo, el pensar no puede detenerse en esta fase. Poco consciente de su poder sería el intelecto que aceptara encerrarse en los límites de unas hipótesis no legitimadas. El mismo poner hipótesis implica que se requiere, al menos implícitamente, una realidad anhipotética, una realidad a la que se pueda tener por fundamento último. El mundo inteligible —el mundo de las Ideas o de las Esencias— existe: es necesario que exista para que el hombre quede a salvo de lo contradictorio y absurdo; es necesario para que la palabra —atributo esencial del hombre— adquiera su genuino alcance. ¿Qué hay, empero, de este Ser que la exigencia del deseo humano pone como razón y último hecho? ¿Cómo podemos hablar de él, nosotros que estamos metidos en el «sepul-

[1] (De p. ant.) *República*, VI, 510 *cd*.

cro» de lo sensible? Unicamente sabemos que esa «otra porción, la de lo inteligible», no podemos alcanzarla sino mediante «el solo razonamiento, por la virtud del diálogo, sin emplear las hipótesis cual si fuesen principios, sino como lo que en efecto son, a saber: puntos de apoyo para lanzarse hacia adelante».[1]

La teoría platónica de las Ideas es el fundamento mismo de la corriente de pensamiento que recibe el nombre de *metafísica*. En la medida en que esta corriente ha sido tema de diversas invenciones y objeto de múltiples interpretaciones, está claro que la existencia y la naturaleza de la Idea se han comprendido, según las épocas y los pensadores, de distintos modos. A decir verdad, los textos platónicos son tales que dan pie para esta multiplicidad de lecturas y que a quienes se felicitan (o se indignan) de ver al platonismo instaurar la tradición sustancialista o realista les asisten tantas razones como a quienes se felicitan (o se indignan) de verlo asegurar los imprescriptibles derechos del dinamismo espiritual en contra de toda «cosificación» —¡aun de la misma «cosificación» de la Idea!—. De hecho, cualquier calificación moderna resulta anacrónica en este dominio, y la operación consistente en clasificar a Platón dentro de una escuela —en los sentidos escolásticos y escolar del término—, ya sea en la escuela realista, ya en la idealista o en la espiritualista, ha de tenerse por absurda. Cuando se procede así a tal reducción, seductora sin duda, puesto que con ella se gana un amigo poderoso (cuando uno se declara platónico) o un enemigo interesante (cuando uno se hace crítico del platonismo), viene a caerse en la pobreza de las categorías definidas por la escolástica. Se olvida el interés del combate que sostenía Platón y lo que él intentaba imponer con la hipótesis de las Ideas.

Se olvida que Platón —porque se hallaba, en parte, más acá de esta problemática filosófica e histórica ya especificada y, en parte, más allá— no tenía que defender *una* filosofía (entre las otras), sino la filosofía misma. Tratábase, para él, de hacer prevalecer, contra los violentos, los silenciosos, los insatisfechos, la posibilidad de un discurso universal, de un discurso que se impusiera como verdadero. La hipótesis de las Ideas no tiene otro significado y, en ella, patentízase todo este alcance...

Poco importa, pues, que la Idea se interprete ya como un género (que saca, en el fondo, su consistencia de aquello de lo cual es género), ya como una realidad que da ser y sentido a lo que ella engendra; o bien como *arquetipo*, o como *causa;* que se la consi-

[1] *República*, 511 *b*.

dere como un hecho vinculado a la naturaleza del alma o como un dato trascendente a esta última. Todas estas interpretaciones son, sin duda alguna, correctas; ninguna se impone, ninguna, tomada por aislado, da por entero cuenta ni de la invención platónica ni de su destino ejemplar.

Lo que hay que asegurar es la posibilidad del juicio verdadero. Ahora bien, para que la atribución de una cualidad a un objeto tenga sentido, es necesario que «en sí y por sí mismos posean los objetos cierta constancia de su realidad; que no sean, con respecto a nosotros y por medio de nosotros, exaltados o derribados junto con la imagen que de ellos nos hacemos; sino que, al contrario, por sí mismos y con respecto a ellos mismos, tengan la exacta realidad original de su naturaleza».[1] Tal es la función primordial de la Idea (o, si así se prefiere, de la Forma, dado que Platón utiliza ambos términos y con acepciones que podemos considerar idénticas): si una cosa sensible tiene una propiedad que se le pueda reconocer duraderamente, por fuerza ha de participar en una realidad determinada y permanente que justifique esa relación *de hecho*. Esta necesaria presencia de la Idea que nosotros constatamos en la operación judicativa, se manifiesta también cuando consideramos la actividad artesana: el obrero que construye una lanzadera o una cama ha de tener un plan, un modelo por el que regirse en sus acciones.

De tal suerte, no sólo la Idea (de grandor, de pequeñez, de justicia, de maldad...) es eso de lo que participa el objeto sensible, sino que es además el *modelo* de éste: he aquí lo que significa la proporcionalidad geométrica desarrollada en la *República*, como lo indicamos al comienzo de este capítulo. Si la cosa percibida posee una cualidad esencial, es en la medida en que, a su modo, imita una realidad que copian también las demás cosas dotadas esencialmente de esa cualidad. Lo que define, por lo tanto, a primera vista, a la Idea es su validez *general*. Sin embargo, es ésta una determinación externa. Para que quede plenamente asegurada su función, la Idea ha de existir toda ella fuera del mundo sensible, fuera del devenir. Las propiedades que posea habrán de ser antitéticas de las que caracterizan al mundo de acá. Este es fluente, se halla sometido de continuo a la degeneración; la Idea es *inmutable*. Este mundo es entremezclado y confuso, desordenada barahúnda de calificaciones inesenciales; la Idea es *pura*. Este mundo es enrevesadamente complicado, cual serie de sombras de

[1] *Cratilo*, 386 *e*.

imprecisos contornos; la Idea es *simple.* El mundo es dependiente, con respecto a sí y a lo inteligible; la Idea es independiente, no existe ni con respecto a otra cosa ni en otra cosa alguna, sino sólo ella misma: ella es *en-sí.* Resumiendo: la Idea es *separada, trascendente,* con lo que se quiere expresar no sólo un corte, una distancia, sino también una superioridad respecto a todos los objetos del mundo.

Así, pues, la Idea es el reverso de la cosa, y a considerar este reverso como el paraje auténtico es a lo que invita la filosofía. Sin el apoyo de la Idea —como modelo (o arquetipo) o como algo en lo que se participa—, este mundo, que nos rodea y en el que estamos, en un caos impensable e «invisible». Y, como lo indicamos ya a propósito del *Fedón,* la referencia al horizonte de la inteligibilidad es la condición necesaria para vivir aquí abajo humanamente

Es preciso, pues, que la Idea sea conocida. Mas ¿no se da en esto una contradicción difícil de admitir? ¿Cómo puede ser la Idea a la vez *en-sí* y *para el hombre*? ¿Podrá ser simultáneamente absoluta —es decir, sin relación alguna— y relativa? Platón mismo se hace esta pregunta: «¡Perdón! —replicó Sócrates—: a menos que Parménides convierta cada Idea de éstas en un pensamiento y afirme que sólo en los espíritus les conviene el llegar a existir».[1] La cuestión no parece inquietarle demasiado. La recuerda sólo de pasada y no le otorga la importancia que le dará la moderna teoría del conocimiento, pillada ésta en las redes de la polémica entre el idealismo y el realismo, que no es, en el fondo, sino la expresión del antagonismo introducido por el cristianismo entre lo íntimo y lo externo, entre la subjetividad y el mundo...

Fingiendo seguir esta línea de lo moderno, Hegel zanjó de un plumazo el problema: es preciso, advierte él, que el Absoluto sea también relativo, pues, de lo contrario, le faltaría una determinación, y esta falta invalidaría la «absolutez» misma. Para que el Absoluto tenga algún sentido, ha de mostrarse. Platón lo dice claramente: se muestra al alma, a la porción divina del hombre. La hipótesis de las Ideas tiene por correlato necesario la existencia, en todo sujeto, de un principio que asegure la comunicación entre el hombre y lo inteligible. En el capítulo siguiente analizaremos la concepción platónica del alma. Por ahora bastará con que subrayemos la relación que el filósofo establece entre la «parte divina» del hombre y lo inteligible: sin el alma, las ideas existirían, pero su sublimidad permanecería inexpresada; el alma, que es *para*

[1] *Parménides,* 132 *b.*

nosotros su principio, no lo es *en sí*, puesto que encuentra ya el mundo de las Ideas como condición de su propia existencia. Traduzcamos esto a un lenguaje más moderno: sin hombres que piensen, no puede haber ni cultura ni ciencia; pero la ciencia y la cultura rebasan cada uno de esos pensamientos; rebasan el pensamiento mismo, ya que, sin referencia a ellas, el pensamiento quedaría privado de todo sentido.

La existencia inmutable, eterna, de lo inteligible, en el imperecedero esplendor que confieren la simplicidad y la pureza, es la condición de la palabra, esto es, de la existencia humana que se reconoce como tal. Pero, de pronto, surgen dos series de problemas cuya resolución hay que intentar: desde luego, es necesario atribuir a las Ideas el ser; mas, por un lado, ¿en qué relación se hallan entonces ese inteligible y este mundo en que vivimos? Y, por otro, ¿cuál es la estructura interna de ese apartado universo trascendente, sólo visible al «ojo del alma»?

Antes de exponer las respuestas que da Platón a estas cuestiones, importa que precisemos un punto decisivo: la Idea, cuando se muestra, se presenta como una *teoría*, en una contemplación. Como tal, es —en el límite— inefable; se experimenta, y permite vivir *de otro modo*; no puede ser un *objeto*, es decir, materia de demostración; es —empleando la terminología moderna— el sujeto por excelencia, y el lenguaje que aquí, en nuestro mundo, utilizamos apenas es capaz de expresar su verdadera naturaleza. Por consiguiente, para hablar de la Idea, para hacerles comprender lo que la Idea es a quienes han olvidado que en otro tiempo y lugar la contemplaron, habrá que recurrir a subterfugios. Y el subterfugio idóneo es el *mito*.

Durante el siglo v ha cobrado auge una corriente racionalista decididamente antimítica: ya Heródoto, pero sobre todo Tucídides, opone el *logos* —la *razón*— a la leyenda. El mismo Platón combate enérgicamente a los poetas que se inspiran en la tradición y presentan una imagen falsa de la divinidad. Sin embargo, no sólo cabe —como ya hemos visto— hacer buen uso de la poesía, sino que, además, el mito pone en manos del filósofo un expediente legítimo: él, que sabe, podrá, mediante el mito, comenzar a explicar a los ciegos, a los miopes que somos nosotros, lo que no se puede mostrar verdaderamente más que al término de una ascesis corporal, afectiva, intelectual de la que el análisis del *Fedón* nos ha proporcionado ya un modelo. La técnica de las imágenes, de los símbolos, de las alegorías, la dramatización que introduce el mito, son factores que permiten *sugerir* cuál es la naturaleza del Ser

auténtico. Utilizado por quien no es filósofo, el mito propaga el error; empleado por el filósofo, es una vía de acceso a la verdad. Será por de más que recordemos aquí la célebre alegoría de la caverna, pues sólo reproduce dramáticamente el abstracto esquema en torno al cual hemos desarrollado nuestro capítulo. Las sombras proyectadas sobre el fondo del antro son el mundo natural, el que aquí percibimos. Los prisioneros encadenados a sus puestos e impedidos de volver la cabeza es «a nosotros a quienes se parecen».[1] La fascinación que sobre estos desgraciados ejerce el juego grotesco de las imprecisas siluetas es un trasunto de nuestro estado, del estado de aquellos a quienes sus intereses sensorios y su efectividad mal regida les tienen paralizados. Que el demonio personal —que la suerte— le enseñe a uno de ellos a volver la cabeza, a no dejarse coger en el cepo de las apariencias y sus seducciones, y ese tal hará todo lo posible por librarse, por desembarazarse de sus ataduras, pues, al volverse, habrá entrado en él la *sospecha* de que hay un Ser, otro Ser distinto de aquel al que, ridícula y contradictoriamente, está otorgando en la actualidad su confianza. A partir de ese momento, en difícil escalada, se irá elevando hasta la revelación primordial: al comienzo, apenas salido aún de su pesadilla, dudará antes de comprender que ese espectáculo al que su nacimiento le acostumbró no es sino una mala copia; pero, en seguida, sabrá que todo aquello no era más que un teatro de sombras; creerá que los adornos que transportan arbitrariamente unos directores irresponsables constituyen la realidad misma; y del gran fuego, gracias al cual se proyecta esa maquinaria sobre el fondo de la caverna, pensará que es luz y verdad. Le ocurrirá como a esos sabios que se dan por satisfechos sentando axiomas y creen que el mero desarrollo de sus hipótesis abstractas es, de suyo, una legitimación. Mal habituado (o re-habituado) a lo inteligible, no podrá aceptar durante mucho tiempo esta solución. Querrá seguir adelante. Si tiene el empuje necesario, llegará pronto al mundo de lo verdadero, donde resplandece el sol del Bien: verá los originales de los que fueron copiados los ornatos cuyos oscuros reflejos perciben los prisioneros. Comprenderá entonces que había sido doblemente engañado: gravemente por quienes —en su ceguera— tomaban como criterio la ordenación contingente y fugaz de las sombras; menos gravemente por quienes —en su suficiencia— reputaban como realidad unos objetos que no eran sino fabricadas reproducciones de la misma. Llegado

[1] *Repúbl.*, VII, 515 *a*.

a esas alturas, se embeberá en la contemplación de lo que es la cima de todo y no deseará ninguna otra cosa fuera de esa captación inmediata. Sin embargo, no podrá olvidar a aquellos que ha dejado encadenados dentro de la caverna, que siguen rigiendo neciamente sus vidas en función del grotesco desfile de sombras. Bajará, pues, de nuevo a la cueva. Sumido en la penumbra y con los ojos llenos todavía de los esplendores recién contemplados, se comportará desacertadamente, incurrirá en torpezas y necedades. Los prisioneros se mofarán de él: si él insiste y se afana —como Sócrates— en libertarlos, ellos —para salvar la tranquila ignorancia que padecen— no dudarán en matarle: le quitarán de en medio como a estorbo que les molesta...

La alegoría de la *República* desarrolla un pensamiento *analógico*: juega constantemente con la metáfora, con el sentido figurado, y en seguida tendremos que preguntarnos, por ejemplo, qué significa esa asimilación de la Idea del Bien con el Sol... El *Timeo*, que pretende esclarecer también la relación entre lo sensible y lo inteligible, procede de otra manera: adopta —enriqueciéndola con demostraciones notablemente rigurosas— otra técnica: la de la *imagen artesana*. Sin duda, trátase aquí tan sólo de «comparaciones verosímiles»; [1] pero valen tanto, por lo menos, como las hipótesis propuestas por otros físicos y por otros pensadores, y, al contrario de lo que sucede con éstas, tienen el mérito de que explican la naturaleza del conocimiento. Sigamos, pues, a Timeo: este mundo que nos es dado en la percepción, nace, se transforma y muere; existe malamente (o no de un modo perfecto), pero existe; es preciso, por lo tanto, que tenga una causa. Veamos a qué exigente causalidad responde.

Su existencia supone —para todo el que quiera reflexionar, es decir, en este dominio, *imaginar seriamente*— tres elementos: un modelo a partir del cual ha sido construido, un material en el que esta construcción ha sido operada, y un obrero que ha realizado esta operación. El modelo sólo puede ser eterno, imperecedero ya que, de lo contrario, no podría desempeñar su papel paradigmático. El análisis de las modalidades del conocimiento prueba, por lo demás, sobradamente, que se trata del mundo mismo de las Ideas, cuya necesidad positiva han establecido el *Menón*, el *Fedón* y la *República*: «Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros distintos, hay que conceder el ser a esos objetos en sí,

[1] *Timeo*, 48 c.

realidades que no podemos percibir, sino solamente concebir».[1]

Contemplando ese inteligible que siempre «es» de manera idéntica ha forjado el obrero este universo. ¿Quién es el autor y el padre de este universo? ¿Quién es este obrero? Indudablemente, nos dice Platón, es dificultoso descubrirlo y, una vez descubierto, imposible revelarlo a todos».[2] Siempre será cierto que podemos, al menos, concebir su acción: el Obrero divino, con su gran potencia, ha compuesto lo sensible tratando de reproducir en ello —hasta donde era posible— la esencia y las propiedades de las realidades ideales. Tal misión le imponía su misma divinidad, y, si debemos reconocer que hay aquí abajo algo bello o —siquiera— que nos recuerde la belleza, es, por una parte, porque el divino Obrero hizo su trabajo como convenía y, por otra, porque tomó precisamente las Ideas por modelo...

Sin embargo, en su trabajo de modelaje, tropezó con una resistencia: guiado por su intelecto, el Obrero quería imponer al mundo un orden, una finalidad inteligente, pero halló ante sí a la necesidad, con la cual hubo de hacer componendas. Esta necesidad es la del material en que realizó su obra. Propio de este mundo es, como sabemos, estar sometido a la perpetua fluencia del devenir; hasta el punto de que cuando decimos, por ejemplo, que *esto* es agua, o piedra, nos sumimos en un mar de confusiones, puesto que *esto*, según las condiciones, puede llegar a ser líquido o sólido. Hay que admitir, pues, que, en cierto modo, existe algo en lo que los objetos sensibles «se convierten sin cesar, donde hallan sus manifestaciones singulares y de donde, después, se esfuman»:[3] «¿Qué propiedad habrá que admitir, por lo tanto, que posee por naturaleza esta realidad distinta? Ante todo, la de ser el receptáculo y como la nodriza de todo devenir».[4]

«Como blanda cera, su naturaleza está presta para cualquier impresión; es puesta en movimiento y recortada, por lo que en ella se introduce, para formar figuras, y así aparece ya con un aspecto ya con otro; en cuanto a lo que en ella entra y de ella sale, son imitaciones de los seres eternos, impresiones que se producen de un modo maravilloso y difícil de expresar...»[5] Así, el *receptáculo* es también el *lugar*: es, a la vez, esa *materia amorfa* que recibe, como los excipientes que emplean los farmacéuticos y los perfu-

[1] *Timeo*, 51 *d*.
[2] *Ibid*., 28 *c*.
[3] *Ibid*., 49 *e*.
[4] *Ibid*., 49 *a*.
[5] *Ibid*., 80 *c*.

mistas, las cualidades que se les quiere dar; así, diciendo que «la madre y el receptáculo de lo por naturaleza visible y más generalmente sensible no es... ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni nada que se componga de estos cuerpos, ni de lo que estos cuerpos se componen; pero, al declarar que es una especie de ser invisible y amorfo, que recibe todo, que participa empero, muy complicadamente, de lo inteligible y con dificultad se deja aprehender, no engañaremos».[1]

Lo visible es, por consiguiente, *mixto*: resulta de la «participación» o del «cruce» entre «el orden de los seres que se conservan idénticos, que no están sometidos ni a generación ni a corrupción, ninguno de los cuales acoge en sí a otro distinto de él mismo, ni se da a sí en otro, que son invisibles e inaccesibles a todos los demás sentidos; los seres cuyo examen es precisamente el cometido de la intelección» y «el del sitio indefinido; éste no puede padecer destrucción, pero proporciona un apoyo a todas las cosas que devienen, siendo él mismo aprehensible, aparte de toda sensación, por medio de un a manera de razonamiento bastardo; apenas entra en el ámbito de la creencia; él es también el que nos hace soñar cuando lo percibimos y afirmar como una necesidad que todo lo que es ha de estar en alguna parte, en un lugar determinado, y ocupar algún puesto, y que lo que no está ni sobre la tierra ni en sitio alguno del cielo, no existe en absoluto».[2]

Como tal, aunque semejante a la realidad ideal, lo visible, lo sensible, creado por el Obrero divino, está «sometido a generación, es transportado incesantemente, apareciendo en cualquier sitio para desaparecer en seguida; aprehensible por la opinión acompañada de sensación».[3] No obstante, por móvil e incierto que sea, este mundo, en la medida en que responde de algún modo a su modelo, posee un *orden*. Este orden es el que el *Timeo,* en párrafos admirables y difíciles, trata de explicar. No podemos detenernos a seguir el análisis cosmológico a que se entrega Platón en este diálogo. Buenos intérpretes han visto en él la prueba de una decisiva evolución del pensamiento del filósofo: en los textos concomitantes a la fundación de la Academia, Platón habría abandonado lo sensible, condenándolo a una radical ininteligibilidad que sólo el recurso de las Ideas tendría el privilegio de hacer provisionalmente soportable; en adelante, habiendo comprendido mejor el significado que el interés del hombre aporta a la realidad

[1] *Timeo,* 51 *a.*
[2] *Ibid.,* 52 *ab.*
[3] *Ibid.*

percibida, habría decidido «inclinarse del lado de las cosas» y dedicarse a hacer aparecer los restos, las imágenes, las configuraciones de racionalidad que siguen dominando aquí abajo. Otros comentaristas piensan que no se da ninguna ruptura, que diálogos como el *Timeo* y el *Sofista* no hacen sino administrar, prolongándolo, el mensaje contenido en el *Gorgias* y en la *República*. Como nunca podremos saber de qué modo enseñaba en realidad Platón, por fuerza hemos de mantenernos a distancia de una y otra interpretación y considerar ambas como aventuradas, aun en el supuesto de que las dos presentasen buenas pruebas de su legitimidad

Menos arriesgado es, sin duda, hacer constar que el *Timeo* intenta disipar, mediante el recurso de una descripción técnica, lo que puedan tener de oscuro las nociones de participación y de iniciación. Afirmar que el mundo tiene vínculos con lo inteligible equivale a reconocer, en el seno del fundamental desorden que introduce el *lugar*, una ordenación. No se trata, desde luego, de que Platón instaure la inteligibilidad en el universo de las sombras, una inteligibilidad que allí fuese inmanente. Sino que, cuando se ha dado el rodeo por medio de las Ideas, se hace posible, simplemente, tener con la realidad percibida, con el falso ser, una relación que permite vivir allí, conducirse en su seno con serenidad, sabiendo que más allá de las contradicciones se perfilan una armonía, una finalidad y un funcionamiento: los que la copia imita de un modelo.

A decir verdad, parece incluso que esta cosmología tan sutil y tan extraña tenga un sentido polémico: todo sucede como si Platón —preocupado más que nada por consideraciones lógicas y politicomorales— quisiera mostrar a todos los «fabricantes» de modelos ontológicos —a los teóricos materialistas que componen la naturaleza a partir de elementos indiferenciados, a los «físicos» que buscan la materia última, de la que todo se engendra, a los matemáticos, discípulos rígidos de Pitágoras, que se pierden en la búsqueda de relaciones aritméticas abstractamente aplicadas a lo concreto— que la hipótesis de las Ideas es, por sí sola, capaz de explicar lo que aparece. El filósofo platónico juega: a ser el más fuerte, el más docto, el más hábil; nada le falta a su teoría, pues, gracias a ella, puede legitimar las interpretaciones parciales más interesantes que se han dado hasta entonces para explicar la naturaleza de los datos espontáneos. No entraremos en los detalles de la demostración —los cuales, para el lector moderno, apenas pueden significar gran cosa—; advirtamos tan sólo que, con su análisis del «alma del mundo» —es decir, de ese modelo que cabría califi-

car de segundo, derivado de las Ideas, en función del cual ha sido animado lo sensible por la acción del Obrero divino— evidencia Platón la claridad de sus concepciones matemáticas y la riqueza interpretativa que las mismas ofrecen; que con su explicación de cómo se organizó el caos distribuyéndose en cuatro elementos, va más allá de las especulaciones de los «físicos»; que con su deducción de la naturaleza de las sensaciones relega a un nivel elemental las construcciones de quienes, médicos o materialistas, han recurrido a la explicación mecanicista...

Recalquemos sobre todo el hecho de que, en un diálogo como el *Timeo*, la separación entre el mito y el modelo tiende a anularse. Aquí no sabemos ya si los relatos cosmológicos los hemos de interpretar como imágenes —simbólicas o polémicas— o si hemos de considerarlos como expresiones de la realidad misma, quedando ésta reducida a una abstracción más diáfana. Hay, a buen seguro, el mundo de las Ideas, el *lugar* y el agente que aseguran su participación. Pero ¿qué son el Alma del Mundo, los elementos constitutivos y el Obrero divino? ¿Imágenes o realidades? ¿Maneras de hablar o seres auténticos?

A decir verdad, la cuestión que acabamos de formular no equivale más que a presentar de otro modo la dificultad básica del platonismo, aquella a propósito de la cual desarrollará Aristóteles los lineamientos esenciales de su crítica y la que Platón mismo ha presentido en la primera parte del *Parménides* y nosotros hemos puesto ya de relieve repetidas veces: la de la relación entre lo sensible y lo inteligible. Las nociones e imágenes empleadas en la *República* y en el *Timeo* son procedimientos que a la vez esclarecen y enmascaran esta relación, ya que son unos intermediarios que no introducen mediación alguna. El *Parménides*, decíamos, analiza sin contemplaciones esta dificultad: Sócrates, en una breve discusión, acaba de vencer a Zenón; éste es presentado por Platón; con bastante injusticia sin duda, como un discípulo poco convincente del pensamiento parmenídeo, y se ha complacido en hacer ver que si el Ser es múltiple no hay calificación posible, que todo se entrelaza entonces en una grotesca danza de contradicciones y que de una misma cosa puede decirse a la vez que es semejante y desemejante, izquierda y derecha, quieta y en movimiento... Pero Zenón se ha concedido excesivas facilidades: ha entendido por el Ser lo que se percibe, y, de resultas, su tesis es de una fútil evidencia: «Has tratado tu asunto, a mi entender, de manera bella y vigorosa; con todo, repito que mi admiración sería bastante mayor para quien fuese capaz de asir esta misma dificultad en el ámbito de las Ideas,

allí donde ellas presentan toda clase de entrelazamientos, y si de igual modo que tu discurso la ha hecho patente en punto a objetos visibles nos la revelará también en los que atañen al razonamiento».[1]

Interviene entonces el anciano Parménides, quien, apoyándose en su rica experiencia, sacude al joven Sócrates, le obliga a seguir adelante, a arriesgarse, a exponerse al exceso metafísico. ¡Que tenga, en primer lugar, el denuedo de sostener su hipótesis de las Ideas separadas, trascendentes como objetos del pensamiento y de la ciencia, y que sepa aceptar todas las consecuencias de esta posición! Y el pensador, animado de este modo, emprende su tarea de liberación: Sócrates postula la existencia de una Idea, absoluta y en-sí, para lo Bello, para el Bien y para otras calificaciones similares. ¿Admitirá de igual manera que existen «una Idea en-sí del hombre o del fuego, o también del agua»?[2] Sócrates se inquieta ya; pero consiente en que así es. No obstante, admite de mala gana la posibilidad, que, después de todo, es de pura lógica, de que haya semejantemente en el universo de lo imperecedero, transparente y bello, Ideas de «el pelo en-sí», de «el barro en-sí», de «la mugre en-sí»: «Teme precipitarse en un abismo de simplezas y perderse en él».[3] Deja, pues, en suspenso el problema y prefiere volvei al problema mismo de la atribución.

Pero Parménides no cesa de aguijarle, y Sócrates se alegra de esta exigencia. Admitamos que lo sensible participa en (o de) la Idea. Plantéase una primera cuestión: si la Idea está presente toda ella por entero en cada uno de los objetos sensibles que de ella participan, si, por ejemplo, la Idea de animal está presente en cada hombre sensible y en cada caballo sensible, ¿no perderá aquella unidad que le confería su privilegio, no se fragmentará dividiéndose en porciones dispares?[4] En cuanto al consentir que la Idea se divide, que una de sus partes informa esto y otra lo otro, la suposición misma es absurda. Es preciso buscarle a la noción de participación otro sentido. Cabe, por ejemplo, comparar la acción informadora de la Idea a la presencia de la luz, que ilumina cada objeto sin fragmentarse por ello. Es ésta, sin duda, una buena imagen, pero Parménides, desearía menos escapatorias.

Lo que él querría saber es cómo, merced a la hipótesis de las Ideas, se da la posibilidad de un juicio duradero: si se puede

[1] *Parménides*, 129 *e*, 130 *a*.
[2] *Ibíd.*, 130 *c*.
[3] *Ibíd.*, 130 *e*.
[4] *Ibíd.*, 131 *b* y la nota de la trad. de A. Diès, en *Belles-Lettres*.

decir que *esto* es grande, es porque *esto* participa de la Idea de grandeza, afirma Sócrates (lo mismo que aquella otra cosa, enteramente diferente, participa también de ella). ¿No hará falta, para que tal concepción tenga algún sentido, suponer la existencia de algún «otro grande» que el alma perciba y que asegure la legitimidad de la comparación entre eso grande que yo percibo y la Idea de lo grande en-sí?... Y henos aquí entonces reenviados al infinito, pues a ese «otro grande» habrá que poder compararlo también con aquel cuyo grandor él asegura... Si el Sócrates sensible saca su existencia del Sócrates inteligible, es preciso admitir por fuerza un tercer Sócrates que les una de algún modo, y a continuación otro cuarto y otro quinto que le pongan en relación con éste, y a éste con aquél, y así sucesivamente... Aristóteles, movido seguramente por su doble afán de no perder nada, ni de las posibilidades del lenguaje ni de las justificaciones empíricas, dará a esta refutación su máximo alcance.

Sócrates se ve reducido a permanecer a la defensiva: la discusión le va dejando malparado. Mienta la posibilidad de que la Idea no sea sino una invención del alma que trate de reconocerse mediante ella en la disparidad de lo sensible, y que tenga una realidad no ya «ontológica», sino «psicológica» o «epistemológica», que sea, como dice el pensamiento moderno, un concepto, elaborada a partir de la experiencia... A Parménides le cuesta bien poco evidenciar el vacío y las oscuridades que implica tal perspectiva (vacío y oscuridades en que estriban todos los empirismos y positivismos filosóficos contemporáneos, notémoslo de pasada): este concepto, ¿de qué será concepto? ¿De la diversidad caótica de la experiencia? ¡De ella no puede surgir ninguna unidad sintética aceptable! ¿De otra cosa? Esto es rehabilitar la hipótesis de las Ideas.

Decididamente, no queda sino admitir esta última, por más que cueste. Y cuesta mucho. ¡Concedamos, pues, que hay un mundo de las Ideas que garantiza la objetividad, la universalidad y la verdad de nuestros conocimientos! ¡Cuán útil puede sernos esto a nosotros, hundidos como estamos en lo sensible y que contra lo sensible nos debatimos! Las relaciones que entre las Ideas podemos descubrir mediante una purificación afectiva y una búsqueda intelectual de lo más afanosas, los nexos entre el Amo-esencial y el Esclavo-esencial, ¿qué vínculo tienen con la situación de este amo y este esclavo de aquí abajo? «Las formas en sí no están... en nosotros ni son susceptibles de estar en nosotros.»[1] Finalmente, la

[1] *Parménides*, 134 *b*.

concepción de un trasmundo, de un universo metafísico, más allá del alcance de la percepción —concepción indispensable para el proyecto de fundar un saber universalmente aceptable— lleva a admitir, por un lado, la existencia de un universo divino, accesible al alma cuando ella se eleva a la divinidad y, por otro, la de un mundo humano, abocado a la ininteligibilidad, mundo que ni los dioses ni la porción divina del alma pueden comprender.

¡En el reconocimiento de semejante separación consiste el radical fracaso de Sócrates! Es el anuncio de que la metafísica resulta irrisoria, de que, lo mismo que las opiniones y que la religión tradicional, pertenece al orden de la compensación, de una compensación que no hace sino paliar, en el mejor de los casos —pues es necesario hablar—, una innegable derrota. Parménides no acepta que el joven Sócrates se dé por derrotado en esto. Le incita a plantear otras cuestiones: Sócrates se ha mostrado amigo de las Ideas, ha probado, con su resistencia a veces desacertada y otras veces hábil, pero siempre tesonera, al planteamiento de Zenón y de Parménides, que, según él, la postulación «idealista» es indispensable para la buena salud de la razón, esto es, para lo humano del hombre.

Ante la invitación que se le hace, Sócrates sigue mostrándose tímido. Parménides, poeta y disputador, asumiendo la condición de un pensamiento filosófico que todavía no ha adquirido conciencia de sí —al menos así es como Platón parece entenderlo—, toma partido: se decide a hacer un discurso. Y, en una argumentación sobre la cual se vienen multiplicando las glosas desde hace veinticuatro siglos, hace ver que, dado que haya alguna solución al enigma de la relación entre lo sensible y lo inteligible, solamente se contará con probabilidades de descubrirla indagando la naturaleza del inteligible mismo.

A quienes ponen en duda la existencia de las Ideas, sin cuya hipótesis no hay gran cosa que hacer en filosofía,[1] aconséjales Parménides que respondan entrenándose en el ejercicio dialéctico. Este es el medio de no dejar escapar la verdad, de hacer que aparezca la majestuosa ordenación del universo de las Esencias y de imponer este último como el único modelo aceptable. A partir de aquí, el diálogo se organiza de distinto modo: el viejo pensador comienza un interrogatorio en el que quien responde es el interlocutor más joven, Aristóteles, y que versa sobre la cuestión de saber si hay que afirmar o no el Uno, si el Uno y el Ser se con

[1] *Parménides*, 135 c.

funden y qué consecuencias se siguen de ello, en cada eventualidad, para el Otro, para el Ser y el No-Ser. ¿Ejercicio escolar? ¿Manifestación de la eficacia del método dialéctico? ¿Revelación de los rasgos definitivos de la ontología platónica? Estas diversas interpretaciones —y otras más— se han dado de este texto admirable y difícil.[1] Forzoso nos es aquí dar de lado a tales debates y recordar tan sólo el sentido de la técnica discursiva adoptada: se trata, por medio de una serie de cuestiones que se lleva hasta su término, de desentrañar, en las posibilidades mismas del lenguaje, la estructura de lo inteligible...

El diálogo el *Sofista* procede también de esta manera: el problema es entonces el de determinar la naturaleza de esta falaz enseñanza. Propónese una serie de definiciones cada vez más precisas y se van sometiendo a prueba.

Semejantemente, en el *Político*, siguiendo una técnica más rigurosa aún, Sócrates se esfuerza por evidenciar cuál es la Esencia del «arte regio»: tomando como punto de partida un género muy amplio —el de «la ciencia en general»—, hace una serie de «divisiones lógicas», de dicotomías gracias a las cuales van siendo definidas unas «especies» cada vez más restrictas y mejor dotadas, que van encerrando en un círculo más y más estrecho la Idea (o la Esencia o Forma de la realidad) a la que quiere llegarse. La teoría aristotélica de la definición por el género próximo y la diferencia específica, y toda la lógica desarrollada en el *Organon* aparecen como la generalización y normalización de tal método.

Con todo, no nos engañemos en esto: la noción de método —por un sesgo peculiar del pensamiento moderno— se interpreta hoy a menudo como si significara un «procedimiento», arbitrariamente elaborado, al que la mente humana sometería los datos sin diferenciar, como para organizarlos y hacerles que hablen. Nada parecido era lo que significaba para Platón y Aristóteles. Para ellos, los «datos» —y hay que ponerlos entre comillas, porque ninguna potencia superior, ni Dios ni la Naturaleza los «dan»— pertenecen inmediatamente al ámbito de la Razón. El cometido del discurso es sólo reiterar este orden en el dominio del lenguaje, realizarlo en el pensamiento y para el pensamiento, a fin de que, lograda la serenidad, pueda el hombre vivir, morir y sobrevivirse. En otros términos, un discurso, si es bueno —como la metodología del *Sofista*, del *Político* y del *Filebo* se esfuerzan por puntualizar—,

[1] Indiquemos tan sólo dos comentarios esenciales a este respecto: J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, París, 1926, y el artículo de J. MOREAU «Sur la signification du Parménide», *Revue philosophique*, 1944.

únicamente puede ser expresión de un orden previo y magnífico, el del Ser por excelencia, el de lo inteligible...

Acerca de este orden proporciona ya el *Fedón* preciosas indicaciones. La distinción entre el modo de participación de la Esencia en lo sensible y aquel que gobierna las esencias mismas está allí claramente manifestada. Cuando se dice que este existente sensible es pequeño con relación a estotro y grande con relación a un tercero, se indica sencillamente que este existente, puesto *de una manera accidental* en relación con otros, posee accidentalmente tal o cual atribución: ello en nada cambia ni su Esencia propia, ni la Esencia del grandor o de la pequeñez. Es ésta una cosa que permite contrarrestar los destructores argumentos de los heraclitianos. Otra cosa es, sin embargo, el problema que plantea la organización de lo inteligible. En efecto, cada Idea es no sólo inalterable, sino en-sí. Es evidente, no obstante, que algunas de ellas están vinculadas precisamente y por necesidad a otras: así, la Idea del frío y la de la nieve se hallan en indisociable relación, lo mismo que las Ideas del calor y del fuego. La nieve, empero, no es el frío, como tampoco el fuego es el calor; además, «la nieve, dada su naturaleza, cuando... reciba en sí el calor, nunca será ya lo que antes era; sino que, al contrario, al ir avanzando el calor, o bien le cederá ella el puesto, o bien perecerá».[1]

Así, no son la nieve y el fuego los que se excluyen: más exactamente, si se excluyen es porque cada uno de ellos posee una Esencia que excluye a la Esencia del otro. En el seno de lo inteligible existen, pues, «vínculos necesarios» —perdónesenos el empleo de esta expresión cartesiana— de inclusión y de repulsión debido a los cuales resulta posible no sólo guiarse en aquél más fácilmente, sino hasta organizar el discurso de manera satisfactoria. Para disipar con eficacia práctica el misterio teórico de la participación de los fenómenos y las Ideas, importa ejercitarse en el conocimiento de estas últimas y de su ordenación, a fin de probar dialécticamente —mediante el discurso— y prácticamente —por la conducta— la legitimidad y el interés de la elección filosófica. A tal aprendizaje nos invita el *Sofista*, y los resultados obtenidos no tienen —como vamos a ver— un alcance solamente pedagógico.

El análisis de la actitud del sofista, «interesado cazador de jóvenes ricos», «comerciante de la enseñanza, ya al por mayor, ya al detalle», «atleta en el palenque de la palabra», «refutador y purifi-

[1] *Fedón*, 103 *d*.

cador», lleva a plantear en seguida un problema infinitamente más difícil que el que consiste en dar una filiación. Todas esas definiciones remiten, en efecto, a una determinación más honda: el sofista, que pretende detentar el saber universal, presenta como verdadero lo que es falso; posee el arte del simulacro: hace aparecer unas imágenes como si fuesen la realidad. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que tales imágenes, que tales semejanzas puedan ser aceptadas, sino el que, de algún modo, existe un ligamen por el cual el «No-Ser se entrelaza con el Ser, y esto de una manera enteramente desconcertante»? [1] Mentir es atribuir el ser a lo que no es.

¿Cómo es posible esta operación? ¿No ha quedado bien entendido, después del poema de Parménides, «El Padre», que el Ser es y el No-Ser no es en absoluto? ¿No habrá que «emplear la violencia para probar que, en algún aspecto, el No-Ser existe y que, en cambio, el Ser, a su vez, en cierto modo no existe»? [2] La cuestión suscitada es tan grave que no se puede plantear más claramente ni tener la esperanza de resolverla sin evocar y criticar las diferentes doctrinas del Ser que hasta entonces se habían desarrollado...

El Ser es, sin duda, la noción más confusa, al menos si se la juzga por la diversidad de la tradición. Para unos, se subdivide en múltiples «seres»; para otros, pluralistas también, hay dos o tres seres que se asocian o se combaten para formar el Ser; otros invocan propiedades espirituales, el amor y el odio; otros, también, cualidades sensibles: lo seco, lo cálido, lo húmedo... En todos los casos, lo que el pluralismo no llega a explicar es la unidad del Ser; es decir, el hecho de que de cada uno de esos existentes se dice que *es* y, por lo tanto, que participa de una unidad superior... Admitamos, pues, la tesis contraria, que el Ser es el Uno y el Todo, que excluye, en su majestuosa compacidad, todas las diferencias o, también, que las incluye. Sin embargo, esta concepción no puede sostenerse durante mucho tiempo: hay contradicción entre la idea de que el Ser es el Todo, es decir, que confiere el ser a todos los elementos que el Todo totaliza, y la idea de que el Ser es una unidad cerrada en sí misma. No parece sino que Platón se complaciera en hacer ver, en el *Sofista*, que todas las objeciones que en el *Parménides* se había puesto son infinitamente menos graves que las que pueden oponérseles a las «ontologías» de moda.

[1] *Sofista*, 240 *c*.
[2] *Ibid.*, 241 *d*.

Dejemos estas disputas, de las que uno se asombra —tras la crítica platónica— que hayan podido nutrir durante tan largo tiempo —hasta nuestros días— el pensamiento metafísico. Pasemos también por alto el debate que opone a los «hijos de la Tierra» y a los «amigos de las Formas, materialistas e idealistas»: «los primeros arrancan todas las cosas de la región celeste y de lo invisible para arrastrarlas hacia la tierra, apretando, literalmente, entre sus manos, piedras y encinas; adhiriéndose, en efecto, a todo lo de este género es como afirman, con todas sus fuerzas, que sólo existe aquello que se presta al contacto, que es tangible, palpable, y establecen una identidad entre corpóreo y real; llenos, por lo demás, del más absoluto desdén hacia cualquiera que por acaso afirme la existencia de algo que no tenga cuerpo, se niegan en redondo a seguirle escuchando»;[1] los segundos son «acérrimos en sostener que la realidad auténtica se halla constituida por ciertas naturalezas inteligibles e incorpóreas; y, desmenuzando totalmente los cuerpos de que hablan sus adversarios, así como lo que es denominado por éstos verdad, sustituyen en sus discursos la calificación de realidad existente por la de un devenir en continua mudanza».[2] ¡Entre ambos bandos es interminable el batallar!

Concedámosles a los «hijos de la Tierra» su tesis de que el alma misma es de naturaleza corpórea. ¿No reconocen ellos, empero, que hay almas justas e injustas, razonables e irrazonables? ¿No admiten que tales calificaciones suponen que estas propiedades están depositadas en las mismas almas? ¿Llegarán a decir incluso que el hecho de ser injusto o irrazonable puede ser percibido y palpado? ¡No les quedará más remedio que aceptar la existencia de realidades *incorpóreas*! Y con ello se verá claramente que su postulado inicial era una exageración.

En cuanto a la posición de los «amigos de las Formas», aunque más sólida y sutil, está expuesta igualmente a una objeción grave. El extranjero que, en el *Sofista*, dirige la discusión es, en cierto modo, análogo al Parménides que, en el diálogo que lleva su nombre, interroga al joven Sócrates: también él interviene, al parecer, para combatir una interpretación simplista, estática, lineal, de la hipótesis de las Ideas, tal como podría hacerse tras una rápida lectura, por ejemplo, de la *República*. Efectivamente, los idealistas se dejan atraer también a una concepción unilateral y

[1] *Sofista*, 246 *ab*.
[2] *Ibid*., 246 *bc*.

excesiva: dividiendo lo que es en dos regiones, una del orden del menor-ser, el sensible, sometido al devenir y a la corrupción, y otra, la del inteligible, modelo rígido en su inmutabilidad, vienen a querernos «persuadir de que el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento no están auténticamente presentes en lo que tiene la absoluta totalidad de la existencia; de que esto ni siquiera vive», ni tampoco piensa; sino que, por el contrario, «augusto y sano, está plantado en su inmovilidad».[1] Ahora bien, de toda esta evidencia se sigue que «para el filósofo... hay... una necesidad absoluta de no aceptar la inmovilidad del Todo, no poniéndose ni de parte de quienes admiten una única forma inteligible, ni de la de los que admiten una pluralidad de formas; de no escuchar más en absoluto a los que, por el contrario, mueven al Ser en todos los sentidos; sino más bien de decir... que el Ser e igualmente el Todo son a la vez lo uno y lo otro».[2]

Es preciso, pues, replantear hasta el fondo este problema del Ser. Acaba de establecerse que el movimiento y el reposo participan de alguna manera en el Ser; la «mentira», que es el fundamento de la enseñanza del sofista, ha mostrado que el No-Ser había de ser también él en cierto modo. De esta suerte cae por tierra la tesis parmenídea que rechaza toda multiplicidad y que, así, impide que se hagan otros juicios fuera de los tautológicos, del tipo: «El Ser es», «El hombre es hombre», «El bien es bien». Para ver esto más claro, conviene situar la cuestión en su conjunto. Por lo que toca a la relación que las Esencias puedan tener unas con otras, ofrécense tres tesis: o bien «nada posee poder alguno de comunicarse con nada para algo», o bien «todas las cosas tienen mutuamente un poder de comunicarse entre sí», o bien «determinadas esencias admiten mezclarse con determinadas otras y sólo con éstas».[3] La primera eventualidad conduce a quienes la aceptan a adoptar una actitud contradictoria; en efecto, esta gente habla: «Se sirven de la palabra "es", de la palabra "separadamente", del término "los otros", del término "en sí", y de millares de otros vocablos de este género, de los cuales son impotentes para abstenerse, como lo son también para no hacer enlaces al hablar». ¿Qué significan, por ende, sus discursos cuando afirman al mismo tiempo que las Esencias a las que esas palabras remiten están aparte las unas de las otras, sin relación algu-

[1] *Sofista*, 248 *e*, 249 *a*.
[2] *Ibid.*, 249 *cd*.
[3] *Ibid.* 251 *e*, 253 *e*.

na entre sí? Para que el hablar tenga un sentido, es menester que las Esencias se comuniquen...

Pero ¿se comunican todas ellas indiferentemente? Tal es la hipótesis heraclitiana que ya habíamos examinado. Y también sabemos que esta hipótesis condena al hombre al silencio o, lo que viene a ser lo mismo, a un discurso vacío. En efecto, de dársela por cierta, se justifica el decir cualquier cosa, el enlazar cualquier palabra con cualquier otra y toda frase con la frase que fuere. Por lo tanto, es a la tercera posibilidad a la que hay que atenerse: las Esencias se refieren las unas a las otras y se organizan, según conveniencias e inconveniencias, lo mismo que las letras, vocales y consonantes, se juntan para formar las palabras. Discernir este orden, hacer resaltar las secuencias que aseguran su ritmo y su significación, lograr que aparezcan las repeticiones y las discontinuidades que entran en su composición, no otra es, precisamente, la tarea del filósofo dialéctico, del «especialista en lo universal» que pretende formar la Academia platónica.

Tomemos, tal como a ello nos invita el *Sofista*, no ya una Esencia al azar, sino aquellas de las Esencias que constituyen un género, que tienen una aplicación muy amplia, que forman constantemente parte del discurso y que, por lo mismo, vienen a ser como unas Esencias «al cuadrado». Del Ser, género supremo, participan, según hemos visto, el movimiento y el reposo: si una u otra de estas determinaciones le faltara, no sería ya el Ser, puesto que no lo sería *Todo*, no tendría en sí la capacidad de reunir el conjunto de calificaciones que hacen precisamente de él el Ser mismo; es decir, la unidad sintética que permite, como irrecusable condición, el desarrollo de un discurso general y diferencial.

En otros términos, que el Ser sea a la vez *movimiento* y *reposo* significa —puesto que aquí se trata de dos predicados contrarios— que pertenece al orden de lo *mismo* y de lo *otro*. El movimiento *es*; el reposo también *es*. Ahora bien, si el Ser es reposo —si el Ser y el reposo pertenecen al orden de lo *mismo*— y si, al propio tiempo, el ser y el movimiento son, de semejante manera, identificables, síguese de suyo, dado que el reposo y el movimiento pertenecen al orden de lo *otro*, que el Ser es a la vez lo *mismo* que él y *otro* distinto de él, que implica necesariamente la alteridad y la identidad: «A propósito de esto, a nosotros, que en el No-Ser manifestamos un contrario del Ser, no se nos tache de audaces por decir que "es". Hay, en efecto, cierta contrariedad con respecto al Ser, de la cual venimos diciendo ya desde hace mucho

que nos desentendemos en cuanto a la cuestión de saber si esa contrariedad es real o no, si se justifica o si es, inclusive, de todo punto injustificable. Respecto a esto en que acabamos de hacer consistir, a lo presente, la existencia del No-Ser, o bien convénzasenos, luego de refutarnos, de la inexactitud de nuestra concepción, o bien... será preciso expresarse como nosotros mismos lo hacemos: los géneros, habrá que decir con nosotros, se mezclan entre sí; el Ser y el Otro circulan a través de todos, y estos dos géneros el uno a través del otro: el Otro, participando del Ser "es"; sin embargo, no es que sea eso de lo que participa, sino otra cosa, y, por otra parte, siendo otra cosa que el Ser, forzosamente es, con toda certeza, no-ser. En cuanto al Ser, dado que a su vez participa del Otro, ha de ser otro que el resto de los géneros; pero, puesto que es distinto de todos los demás géneros, sin excepción, no es cada uno de ellos, ni tampoco el conjunto de todos esos otros géneros, a reserva de lo que es él mismo. Por consiguiente, sin que quepa siquiera dudarlo, el Ser, a su vez, miles de veces no es, y es así entonces que, fuera de él, todo lo restante, lo mismo si se toma individualmente que en su conjunto, un gran número de veces "es" y, por otra parte, un gran número de veces "no es"».[1]

Heráclito y Parménides quedan, a la par, despachados: la experiencia del pensamiento, la exigencia del discurso, el orden de la práctica imponen que el mundo de las Esencias exista y, que esté constituido no por una unidad masiva y absorbente —como lo quiere el eleatismo parmenídeo— ni por una abundante diversidad, ardiente y contradictoria —como lo dice el movilismo heraclitiano—, sino por una *disposición ordenada*. Estabilidad y cambio son modos del Ser. Ha de haber una estabilidad, pues si no la noción misma de un discurso admisible no puede ni concebirse; mas, con todo, ha de haber lugar también para la diferencia, ya que, de lo contrario, faltaría la *vida*. El Ser es viviente y manantial de vida; tal es, quizá, la noción más importante del *Sofista*. El *Filebo*, desde un ángulo distinto, no pone en juego otra idea —según lo ha patentizado L. Robin[2]— al presentar la genealogía del Ser como una composición de lo Limitado y lo Ilimitado, cuando piensa el Ser como *mezcla inteligible*. De esta suerte traslada Platón al seno de lo inteligible la diversidad y la variedad verificadas al nivel de lo sensible.

[1] *Sofista*, 258 *d*, 259 *ab*.
[2] *Platon*, Alcan, 1935, cap. IV y, especialm., pp. 149-170.

Pero mientras aquí abajo diversidad y variedad quieren decir confusión, en cambio, cuando se trata de las Esencias significan dinamismo organizador. Se ve mejor, a la vez, cómo el *Sofista,* el *Filebo* y el *Timeo* resuelven, o por lo menos aclaran, el problema dejado en suspenso en el *Parménides.* El Alma, que mediante el ejercicio matemático primeramente y después por medio de la dialéctica, llega a elevarse a lo inteligible comprende éste, sus jerarquías, sus diferencias, su orden, no sólo como objeto de su discurrir verdadero, sino también como un principio cuya viviente arquitectura penetra la realidad toda, incluido el universo sensible en la medida en que la inercia de este último no se resiste demasiado a tal penetración. A las nociones de participación e imitación que hemos evocado, quizá conviniese añadir la de *engendramiento* o de *constitución vivificante.*

Esta concepción que desarrolla el *Sofista* muestra bien lo nada inteligente de las críticas que se le hacen a menudo al platonismo, achacándole el haber comprendido el Ser como una colección de entidades inmutables, abstractas y simplemente yuxtapuestas. A ilustrarla viene, como hemos visto, la teoría del Alma del Mundo que expone el *Timeo,* esa Alma del Mundo que es como la expresión del dinamismo esencial. Y adquiere un significado práctico en los análisis de la *República.* Será oportuno, sin duda, recordarlos como colofón de las tesis que constituyen lo que la Escuela denominará la «ontología platónica».

De la práctica es de lo que se trata, o sea, de la conducta moral y política, cuando evoca Platón, en su gran diálogo didáctico, el «gran "mathema"», el objeto por excelencia del discurso. Trátase de saber qué es lo que aportará a los guardianes de la Ciudad el conocimiento de la Idea. Y a lo que ella debe conducir, final y primordialmente, es a la intuición del Bien. Del Bien, adviértesenos, no se puede hablar «así, sin más», como si fuese algo abiertamente dado y cuya naturaleza nos la pudiese revelar un texto compuesto con tino y corrección. Respecto a él es preciso valerse de símbolos: su retoño en este mundo de aquí abajo es el sol, que, con su energía, alimenta el crecimiento natural y que, con su luz, hace perceptibles los objetos. Asimismo, el Bien vivifica las Esencias y les confiere la inteligibilidad: las hace transparentes al ojo del Alma.

Esto quiere decir, si tenemos bien leído el *Sofista,* que un principio armónico y ordenador domina las Esencias, principio al que hay que otorgar toda confianza, ya que él da al sistema de las Formas su realidad viva y su significación. Esto implica también

que la apuesta metafísica, la hipótesis de las Ideas, no sólo tiene un alcance teórico, sino que remite a una exigencia práctica... De hecho, las mismas expresiones que empleamos son torpemente anacrónicas: ha sido preciso que la metafísica moderna, penetrada toda ella del problema del conocimiento, separe «cuestión teórica» y «solución práctica» para que nos creamos obligados a servirnos de ellas.

Platón, por lo que parece, cuando acumula imágenes y argumentos para dar a entender que el Ser es Vida, Principio, Bien y Belleza, se propone mostrar no sólo que hay un orden del cosmos que se insinúa en todas sus partes, por irrisorias y engañosas que puedan aparecer, y que, en cierto modo, el hombre, por muy abandonado que se encuentre en medio de lo sensible, puede reconocerse en él, sino además, que a este orden, con tal que sea comprendido, le corresponde una conducta justa. Que el Ser sea el Bien significa que la exactitud, esto es, la *justeza* y la *justicia* son identificables: quien conozca el dinamismo esencial no podrá menos de conducirse según conviene a su virtud. Realizará lo que requiere el ordenamiento ontológico: efectuará, en su conducta, lo que con la humanidad dice bien según la situación que corresponde al hombre en el ámbito del Ser.

El peso que las contingencias de la historia mediterráneo-europea han dado a la idea de Dios ha conducido a muchos comentaristas —y algunos de ellos eran los mejores— a preguntarse si el Bien platónico no sería Dios en persona. Cierto que Platón, inventor de la filosofía, es decir, consiguientemente, del idealismo y del espiritualismo, ha proporcionado esquemas de pensamiento y otros materiales que las religiones reveladas, transcurrido su momento de entusiasmo conquistador, han utilizado para afirmarse y para reducir su recaída, o sea, para justificar su teología. Para su tiempo, Platón es irreligioso, por no decir ateo. Sustituye la imagen de los dioses por la hipótesis de las Ideas; opone a las prácticas tradicionales la perspectiva de una conducta «revolucionaria» y de un discurso crítico que introduce la posibilidad de nuevas relaciones entre el hombre y el Ser. A menos que se suponga ya la existencia de Dios en todo lugar y tiempo, hay que convenir que el Bien —nuevo dios, un dios en connivencia con el hombre desde que éste ha comprendido que tiene que liberarse de sus pasiones e intereses— se opone a los dioses y, en igual medida, a cualquier noción de una sacralidad que no depende de las exigencias de lo inteligible.

La doctrina platónica del Ser no es una teología. Tampoco es

un humanismo al estilo de esos humanismos modernos que con tanta frecuencia son sólo abstracta negación de la teología. Es, más bien, una cosmología, una teoría del mundo. En este mundo hay un ser que, en sí, no es especialmente interesante: el hombre; sobre él, sin embargo, volcamos nuestra atención, por el hecho de que somos de su mismo género y, concretamente, porque las vicisitudes de su destino nos acucian.

¿Qué ocurre con el hombre, qué posibilidades se nos siguen ofreciendo desde el momento en que empezamos a comprender lo que en él hay del Ser? En cuanto la hipótesis de las Ideas le concierne, ¿a qué tipo de decisión nos llevará ésta?

5

Acerca del hombre

La enigmática declaración que hace Sócrates al final del libro IX de la *República* es significativa de la posición que adopta Platón frente a lo que nosotros llamamos el problema moral: «[El filósofo que haya alcanzado la sabiduría] mirará los honores según el mismo modelo [de su buen gobierno interior], y participará y gustará seguramente de aquellos que considere que le han de hacer mejor, mientras que de los que estime que puedan relajarle en su manera de ser los rehuirá tanto en su vida privada como en la pública. "¡Entonces —dijo— no querrá actuar en política, si su preocupación es, en verdad, ésa!" "¡No, por vida del perro! —repuse—: ¡Actuará, e intensamente, en su ciudad interior, mas no, por cierto, en la ciudad patria, a menos que se le presente alguna ocasión divina!" "¡Ya entiendo! —dijo—: Quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe sino en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra"».[1]

De este texto —y de otros muchos— es fácil sacar la idea de que, en el fondo, las frecuentes referencias de Platón a la política son de orden instrumental: que en aquel ambiente ultrapolítico que era la sociedad ateniense (y griega) del siglo IV, el fundador de la Academia, para dar relieve a sus doctrinas, habría reputado necesario recurrir a este filón; más aún, habría aportado estos materiales como testimonio, para ironizar sobre ellos y demostrar así que *toda* política es de la naturaleza de la opinión y

[1] 591 *e*, 592 *b*.

que, por otra parte, la suerte del hombre, por ejemplo, depende de un ordenamiento que asegure la mejor correspondencia de uno consigo mismo. Para sostener esta interpretación es preciso, sin duda, no sólo negar la autenticidad de la *Carta VII*, sino también hacer de las *Leyes* un escrito apócrifo. Graves autores llegaron, en otros tiempos, a tales extremos; por lo que a nosotros respecta, no les seguiremos en tal sentir, y ello tanto menos cuanto que, en nuestra opinión —según intentamos ya hacerlo ver en el capítulo 1—, la decisión platónica de filosofar va directamente vinculada a su voluntad de enderezar la gestión política, como ocupación necesaria a toda vida humana.

En la teoría de Platón viene a manifestarse, de hecho, una concepción que domina en todo el conjunto del pensamiento antiguo. Considera ella el orden del mundo, la organización de la ciudad y la disposición del Alma como si hubiesen de tener *por naturaleza* una analogía o una homología estructural. Más en concreto, el *cosmos*, lo «bien dispuesto» suministra un a modo de plan y de dinamismo reguladores, que indican cómo pueden ordenarse, en su virtud, el universo político y el mundo individual. En el interior de este cuadro es donde se plantea el problema de la conducta: «conducirse», comportarse es actuar en algún sentido —bueno o malo— dentro del *cosmos*, obrar políticamente en pro o en contra de la esencia de la Ciudad y asegurar, en la propia Alma, la preeminencia de tal o cual principio; es, pues, en los tres niveles, tratar de hacer que domine un orden del que la regularidad de la naturaleza nos está indicando que es *el orden*.

Se ve claramente, por lo tanto, que para Platón no cabría la distinción —esta distinción tan operante en el pensamiento contemporáneo— entre cuestión política y cuestión moral. Según lo han patentizado los análisis de la *República* a los que ya nos hemos referido, la suerte del que hoy llamamos nosotros «sujeto» es inseparable de la del ciudadano: la ciudad corrompida pervierte, echa a perder las mejores naturalezas —esto es lo que se evidencia en el Libro V—, así como las almas decadentes determinan el declinar político —según se hace ver en el Libro VIII—. Salud, bienestar individual y solución a los problemas de la colectividad son cosas que van siempre juntas. Por ello, una presentación profunda de la teoría platónica del hombre requeriría que a propósito de cada problema se abordara simultáneamente el aspecto moral, el aspecto político y el aspecto cósmico. Dados los límites de nuestro estudio, semejante presentación nos expondría a introducir un enojoso confusionismo. Por esta causa, hemos preferido analizar

sucesivamente cada uno de sus niveles, a reserva de tener que recordar constantemente que se da entre ellos estrecha vinculación.

En realidad, la problemática platónica de la conducta presupone un dato, ese triple dato a que acabamos de aludir. A lo que la Razón podrá, pues, aplicarse es, luego de reconocido el orden de las Esencias, a fijar la *estrategia* conveniente, una estrategia que asegure, en definitiva y cuanto sea posible, su triunfo. Y a nosotros nos toca comprender lo que dentro de tal orden pertenece al Alma, a la Ciudad y al *cosmos*, y qué estrategias, diferentes pero enlazadas entre sí, corresponden a cada uno de esos dominios.

Debemos suponer al alma inmortal: el *Fedro* y el *Fedón* han dado por sentado que la hipótesis según la cual el principio vital no puede morir es la única aceptable a fin de cuentas: confirma una doctrina muy antigua y se ve que, dialécticamente, es la más seria. La posibilidad misma del conocimiento presupone esta supervivencia a lo largo de todos los tiempos. Tal vez, en lo que precede, no hayamos insistido bastante sobre este punto: como lo prueba el célebre texto del *Menón* en el que Sócrates logra que un adolescente inculto desarrolle un razonamiento correcto concerniente a un difícil problema matemático, es necesario que quien busca y halla tenga una como presciencia sobre lo que ha de buscar y hallar. El saber no es nunca otra cosa que un re-conocer. Utilizando este argumento, que siempre será válido contra los que pretenden que todo conocimiento proviene de la experiencia, recalca el hecho de que, en la experiencia, jamás se puede descubrir nada que no haya sido puesto ya antes allí, y de que ninguna generalización a partir de hechos dados es capaz de proporcionar el mismo hecho esencial que nos permite generalizar, y que el término abstracto, generador del saber universal, sólo puede concebirse si tiene en germen un abstracto previo, encubierto, que nuevamente se descubra...

La teoría moderna del conocimiento ha compuesto numerosas variaciones —positivas y negativas— en torno a este tema. Platón es más directo y, según hemos indicado ya, postula como condición, para que pueda instaurarse cualquier saber universalmente comunicable, la idea de que el Alma, con anterioridad a su manifestación empírica en el seno de este mundo fenoménico, está ya en convivencia con el *logos*, con la Razón: que ha vivido, y seguirá viviendo aún, en comunicación con las Esencias. El Alma, principio de vida, que contradice en cuanto tal a la muerte, y principio de conocimiento, repugna a esta incierta variabilidad que es pro-

pia de las realidades sometidas a la contingencia y a la degeneración de lo temporal.

Sin embargo, el Alma, como elemento animador, vibra con este dinamismo que experimentamos aquí abajo y que nos permite a la vez comprobar nuestra condición pasional y superarla: está hundida en este «sepulcro» que son el cuerpo y las solicitaciones de lo sensible. Para conducirnos eficazmente, es preciso que sepamos *cómo habérnoslas* con ese desorden relativo que es la participación en el universo fenoménico, en lo indefinido material. Esta es la cuestión de la conducta, cuestión que el filósofo no puede, en modo alguno, eludir.

A la complejidad de la naturaleza del Alma nos habitúa la imagen que se propone en el *Fedro*: Supongamos un carro tirado por dos caballos; los dos son fogosos, mas uno de ellos se muestra rebelde, prefiriendo seguir, casi sistemáticamente, los caprichosos deseos que le impulsan: se abandona a sus desordenados ímpetus y a cada momento peligra que dé al traste con el carro; el otro es igualmente brioso, pero quiere portarse bien, aunque, las más veces, no sabe cómo hacerlo: sigue adelante, procurando mantener la unidad del tronco y el derrotero del carruaje. Hay también el conductor, el cochero: éste sabe —debe saber— adónde se va; su función es moderadora: ha de dominar al primer corcel y dirigir al segundo; ha de imponer su dirección, aunque de ello se siga alguna dificultad dolorosa. El Alma que se logra, que alcanza el éxito, es la que reconoce la preeminencia del cochero.

La *República* presenta, más didácticamente, el mismo esquema: el análisis del dato empírico, de los comportamientos, de las formas individuales, hace ver que el alma de los humanos tiene tres partes. Una, la más hundida en el cuerpo, pertenece al orden de los impulsos, de los deseos, de las necesidades: es el *alma concupiscente*, que halla su lugar corporal en el vientre; es «la función por la cual el alma desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos».[1] A ella se opone el *alma racional*, situada en la cabeza y casi independizada del dominio de lo corpóreo; ésta constituye la porción divina del hombre, que así la podemos llamar, pues está, por naturaleza, en relación con lo inteligible: es «el ojo del alma»; su diario cometido es calcular, prever, someter a examen los caprichos del deseo; su destino último es —según hemos visto ya sobradamente— la contemplación de las Esencias. No obstante, la experiencia lleva a admitir que

[1] 439 *d*.

existe una función mediadora: «¿No advertimos también, en muchas ocasiones, que cuando las concupiscencias tratan de forzar a alguien contra la razón, ese tal se insulta a sí mismo y se irrita contra aquello que en su interior le fuerza, y que, como en una reyerta entre dos enemigos, la cólera se hace en él aliada de la razón?».[1]

Entre el impulso y la razón, entre el alma sojuzgada por el cuerpo y el alma prendada de las Ideas media el valor, el denuedo, el *corazón*, que no *sabe*, pero *quiere* y presiente de una manera confusa el orden del Bien.

Resumiendo: al maniqueísmo simplista que suponían las doctrinas religiosas, sustitúyelo Platón por un análisis más matizado; veremos ulteriormente la confirmación cósmica y política que el fundador de la filosofía occidental da a esta concepción «psicológica». No falta sino que ella —en cuanto tal— implique una cierta estrategia moral... Dejado a sí mismo, en caso de que esto pueda ocurrir (y, con toda evidencia, Platón evoca tal posibilidad), el hombre individual habrá de habérselas con esta tripartición, tendrá que reconocerse en ella. La multiplicidad admitida supone diferencias de hecho, pero exige un orden...

Este orden lo define toda la «moral» platónica. La imagen del *Fedro* y la descripción de la *República* indican claramente que a lo que debe tender el individuo es a realizar en sí la mejor jerarquía, a asegurar el poder del cochero, a conseguir que las concupiscencias se sometan al valor y éste, a su vez, a la razón. Trátase siempre de «liberar» la parte divina del alma: como ya lo hemos hecho ver, esta ascensión purificatoria puede llevarse a cabo siguiendo una de dos técnicas: o bien, mediante el ejercicio intelectual, la parte calculadora ya ganando en firmeza y, aumentando su poder, logra mantener siempre a raya y a sus debidos niveles a las otras dos partes, con lo que hace realidad práctica la autoridad que le confiere su dignidad ontológica; o bien, mediante el juego del «amor», se dedica a movilizar la energía del «caballo bueno», de aquel cuya impetuosa virtud orienta hacia el Bien.

Sin embargo, estos diálogos no puntualizan más que de un modo indirecto las condiciones en que semejante liberación individual llega a ser posible: los aspectos cósmicos y políticos encubren la problemática moral. Es más tarde, en el *Filebo,* donde se halla planteada la cuestión de las relaciones del sujeto individual —empíricamente definido— con sus placeres. La pregunta que do-

[1] 440 *ab*.

mina en este texto y lo anima es sencilla: ¿en qué consiste *la vida feliz*? Está claro que, al responder a ella, Platón, para que resalte la validez de su concepción entera, se pone en el terreno de los que no aceptan en modo alguno la *filosofía*. Preséntalo todo como si consintiese en formular y resolver una cuestión que no le atañe pero en la que ve una ocasión importante de exponer un método y de rechazar la postura de algunos contemporáneos que se prevalen de la experiencia o de la reflexión sin experimentar ni reflexionar nunca verdaderamente.

El *Filebo* vuelve a introducirnos en el ambiente de aquellos diálogos socráticos que pretendían no tanto definir conceptos cuanto reflejar actitudes. En él se trata, primeramente, de demostrar que quienes toman el placer como criterio del Bien no tienen ideas muy claras de lo que dicen. Los tales ni siquiera conocen la naturaleza de esa realidad que erigen como último juez. Placeres y dolores son los resultados de un proceso natural: cuando el ser vivo, que es armónico, padece alguna perturbación de su equilibrio, sobreviénele el dolor; luego que se restaura el orden conveniente, aparece el placer. A esto se reduce el aspecto elemental de la afectividad cuando el cuerpo actúa sobre el alma directa y brutalmente. Pero no basta con detenerse en semejante experiencia: ¿No experimentamos asimismo estados cuya plenitud consiste en que no se presenten ni dolores ni placeres elementales y que algunos consideran, tal vez sin equivocarse, como los propios de la sabiduría? ¿No experimentamos también que al alma le advienen otras afecciones dependientes del hecho de que ella, aun asaltada por los impulsos del cuerpo, se acuerda de lo pasado y se imagina lo por venir? ¿No tenemos con frecuencia, en el momento mismo en que sufrimos corporalmente, una impresión de dicha porque esperamos, porque sabemos que el equilibrio renacerá? ¡El sentimiento de dolor y el sentimiento de placer no son, por ende, esos estados psíquicos caricaturescamente antitéticos sobre cuya antítesis se fundan tanto el hedonismo vulgar como el teórico! Ambas concepciones tienen a la sensación inmediata —agradable o desagradable— como *reflejo* con que enseña la naturaleza qué es bueno y qué es malo, como testimonio que corresponde exactamente al Ser; es decir, como prueba de verdad.

Ahora bien, los placeres y los dolores ¿son siempre e inmediatamente verídicos? En cuanto que vividos, son, con toda evidencia, verdaderos. Pero acabamos de comprender, puesto que existe en el alma el deseo y el sentimiento de la esperanza confiada o temerosa, que la afectividad es también *informadora* y que, por

consiguiente, la información por ella comunicada puede ser verdadera o falsa. ¿No nos ponemos todo gozosos cuando «vemos que nos vienen inagotables oleadas de oro y, con ellas, muchedumbre de placeres»? [1] ¿Y no nos sucede bastante a menudo que nos sumimos entonces en el error? Placeres y dolores nos engañan asimismo de otra manera: según la situación afectiva en que nos encontremos, juzgamos de un modo contingente sobre la mayor o menor intensidad de nuestras reacciones y, esta vez, nos engañamos a buen seguro en cuanto a nosotros mismos y a nuestros estados.

¿Será preciso, por tales motivos —he aquí la segunda fase de la demostración de esta parte del *Filebo*— condenar el placer, como lo hace una sabiduría gruñona y ascética, y considerar que nada tiene que ver con el Bien? El antihedonismo argumenta de varias maneras, pero recalca sobre todo el hecho de que, en sí, el placer no tiene positividad alguna, no es otra cosa que el cese del dolor o de la pena. ¿No ha suscrito Platón, al parecer, una teoría semejante cuando, al comienzo del *Fedón*, le hace decir a Sócrates, a quien acaban de librar de sus cadenas: «Tras lo doloroso llega manifiestamente lo agradable»? [2] En realidad, si se examina más atentamente esta declaración de Sócrates, se advierte que en ella sostiene ya la concepción desarrollada por el *Filebo*. El mayor argumento de los antihedonistas —el placer no es, en sí, nada— se funda en la idea de que los sentimientos placenteros y dolorosos —el placer y el dolor tales como nosotros los sentimos— son, por naturaleza, puros de toda mezcla y se excluyen recíprocamente. Mas hay muchos ejemplos que demuestran que estas afecciones, en la mayoría de los casos, son ambiguas, ambivalentes, que el sarnoso que se rasca, el febril que bebe, el libertino que se exalta y se consume experimentan a la vez agrado y desagrado, se ven dominados por una mezcla incierta... y si el placer y el dolor van así enlazados, como lo atestigua la experiencia, no es ya posible sostener que el placer sea mera ausencia de dolor.

Sin embargo, esta refutación de la morosa sabiduría va más lejos de lo que a primera vista parece. Introduce de nuevo el problema planteado: el de la moral individual, que, se diría, habíamos perdido de vista. Ahora es posible, en efecto, responder a la cuestión: ¿El placer es el Bien? Y, ¿la búsqueda del placer es virtud? Los precedentes análisis evidencian que hay que distinguir

[1] *Filebo*, 40 *a*.
[2] 60 *c*.

entre los placeres y que los hedonistas y sus adversarios han simplificado las cosas lastimosamente. Existen placeres mixtos, nos dice Platón, los cuales, en el momento mismo en que se experimentan, van cargados de dolor o están, por así decirlo, cercados de dolor: placeres que comienzan en el dolor del deseo y acaban en ese desarreglo corporal y psíquico que trae consigo el demasiado goce. En ellos no podría consistir el Bien, puesto que, constantemente, se mezcla a ellos el desagrado.

Pero hay también placeres puros. El signo que permite reconocerlos es que su ausencia no comporta pena alguna. Si no se dan, uno no sufre deseándolos; si se presentan, se les goza con calma y en plenitud. Pertenecen, sin duda, al devenir; pero mientras se disfruta de ellos, producen la impresión de lo estable. Proporcionan un contentamiento seguro. Tales son ciertos placeres del Alma, los que suministran la percepción de la Belleza hecha de sola armonía y la contemplación intelectual. Carentes de mezcla y de relación con los impulsos naturales, no implican variación alguna de intensidad, ni pueden transformarse en sus contrarios. En este sentido, son determinados, mientras que los placeres mixtos pertenecen al orden de lo indeterminado, de lo ilimitado, de lo no señalable...

Aquí, el análisis psíquico-moral del *Filebo* vuelve a las consideraciones ontológicas que desarrolla este mismo diálogo y a las que aludíamos en el capítulo precedente. Como el *Sofista*, que ve en lo real la resultante de una combinación entre el Ser, el Mismo y el Otro, entre el Reposo y el Movimiento, así también el *Filebo* considera que, para captar la organización de lo que es, hay que partir de un modelo que incluye ante todo lo Ilimitado y la Limitación, después el resultado de su enlace, la mezcla, y, finalmente, la causa que preside esta mezcla. El registro de lo Ilimitado es todo lo que comporta lo más y lo menos, que oscila, se pierde en contradicciones y en diferencias, o sea lo que, en definitiva y hágase el esfuerzo que se hiciere, se escapa del abrazo del discurso. El dominio de la Limitación es, por el contrario, el del orden y la medida, el de la proporción correcta y la constante determinación. La mezcla tendrá elementos de uno y de otra. ¿En qué dosis? En la que le imponga la Causa. Este último término designa evidentemente el principio a la vez eficiente y final en el que estriba toda la concepción platónica y al que se puede denominar también Espíritu, «intelecto de Zeus», Razón o Bien... En todo caso, para lo que aquí nos interesa, se ve con claridad que la mezcla que es la conducta participa de lo Ilimitado, de esa búsqueda del placer

(que, sin parar, se contradice y desemboca en el dolor) y de la limitación que impone la Causa, la Razón: el cochero del mito del *Fedro*. La existencia de esta limitación, de esta determinabilidad, atestíguala la experiencia de los placeres puros: éstos son del orden del Alma que se ha liberado del cuerpo, que ha sabido distanciarse de los impulsos naturales y ha llegado a constituirse en Razón. La Limitación es, por lo tanto, el Saber, el entendimiento concretamente en acto, que reflexiona y somete a examen el deseo, que es, en suma, expresión de la Causa, es decir, del Espíritu.

La vida individualmente feliz, la que participa del Bien, no se abandona al placer; tampoco lo rechaza: es una mezcla. En su composición entra el agrado (no es preciso sufrir para ser virtuoso), pero un agrado que está como transmutado, que no es esa potencia incierta que valorizan sin matices los «hijos de la Tierra» o los «amigos de la opinión». El efectuar tal transmutación se deja a cargo del saber racional. El placer toma aquí otro aspecto, más seductor y de mayor plenitud, el ser más seguro y más estable: pierde su contingencia para constituirse en ilustración y como en sancionadora recompensa aquí abajo; es la victoria del *logos*: «Hagamos, pues, esta mezcla... dirigiendo nuestra plegaria a los dioses, ya sea a Dioniso, a Hefesto o a cualquier otro de ellos a quien le esté adjudicada esta dignidad de presidir las mezclas...; ¡henos aquí como escanciadores ante dos fuentes: una, la del placer, que podría compararse a una fuente de miel; otra, la de la sabiduría, fuente sobria que no contiene vino y de la que brota un agua fuerte y sana. Son los contenidos de estas dos fuentes los que hemos de aplicarnos a mezclar del modo más conveniente posible».[1]

Importa, sin embargo —y éste es el último tema que toca el *Filebo*—, no engañarse acerca de la importancia de la miel y no exagerar su proporción en la dosis. El placer es sólo un auxiliar o un coronamiento; y hasta puede que sea una redundancia, un sobrante inútil. Excluirlo resultaría triste; admitirlo como valor significativo de por sí, aun en el caso en que fuese puro, sería una locura. Le corresponde, sí, un lugar, pero no muy amplio. La estrategia del alma frente a los problemas que plantea la fascinación del placer consiste en recurrir a la dialéctica y a la técnica pedagógica que, precisamente, limiten su poder sin rechazarlo por eso del todo.

Dialéctica y pedagogía podrán, sin duda, convencer y orientar

[1] *Filebo*, 61 *cd*.

prácticamente a éste o aquél. Mas tales soluciones son meramente individuales. ¿Tienen alguna posibilidad de ser eficaces, al mismo nivel del individuo, si se las aplica en un ambiente social, donde todo concurre a invalidarlas? El *Filebo* determina la naturaleza de la vida individualmente feliz; hace ver que la Limitación debe yuxtaponerse a lo Ilimitado e introducirse en ello; no dice en qué condiciones cabe concebir como duradera la realización de esta vida dichosa. Estas condiciones son políticas y cósmicas.

Que hay unas condiciones políticas establécelo, al parecer, claramente todo lo que precede: si bien existen modalidades propias de la realización del orden individual, éstas no llegan a ser efectivas sino en ese marco impuesto que es la Ciudad. Desarrollando con rigor y riqueza el descubrimiento decisivo del pensamiento griego, Platón, después de los Sabios y antes de Aristóteles, define al hombre como *animal político*. Pregúntase sin cesar, desde el *Gorgias* hasta las *Leyes*, pasando por la *República* y el *Político*, cómo se puede organizar racionalmente el *hecho social*. Organizarlo racionalmente, esto es, permitiendo que se realicen las potencialidades de la Razón presentes en cada individuo y, a la vez, que se refuercen cósmicamente las fuerzas ordenadoras. La estrategia política —porque es mediadora— se convierte, al mismo tiempo, en el elemento principal de este combate teórico que sostiene la filosofía.

La causa de la desdicha de la Ciudad y, por consiguiente, de los ciudadanos, es la desunión. La lucha política del filósofo consiste, pues, en eliminar del dato social cualquier elemento que amague con engendrar antagonismos. Es menester que todo germen de sedición —la cual implica en realidad que, tras las apariencias de unidad, se imponen las contradicciones como factores irreprimibles— sea no sólo reprimido *de jure*, sino también excluido *de facto*. Según vamos a verlo, Platón ha comprendido el profundo alcance político de la división *social* del trabajo, del reparto de las actividades y de las competencias profesionales. Si se quiere —da él por sentado— que la noción de *constitución* tenga sentido, es necesario que no se la reduzca a un arreglo combinatorio de unidades sociales previamente organizadas, sino que penetre en todos los ámbitos de la vida del ciudadano, inclusive en eso que hoy llamamos «su vida privada».

Platón viene a ser así el primer teorizador del estatismo técnico-burocrático. Estatista lo es, puesto que sostiene que fuera de la Ciudad justa no puede haber «salvación» para el individuo; partidario de la técnica, por cuanto propugna que las decisiones políti-

cas se tomen en función de competencias debidamente reconocidas y sancionadas; y, consciente de la importancia de la administración, desea que se seleccione mediante concurso a quienes hayan de encargarse de regir a la colectividad.

El Estado ideal, la *Kallipolis* (la «Ciudad plenamente lograda») no es tan sólo la verdad de la Ciudad griega, en el sentido de que su realización habría sido el único medio de que se mantuviese y triunfase aquella formación política histórica y ejemplar que fue la Ciudad, sino que revela además, en muchos aspectos, lo que debe ser un Estado, a saber: la potencia represiva y organizadora que, con los procedimientos del cálculo racional, se aplica a conservar la *independencia* y la *unidad* del cuerpo social. Lo que el Estado ha de salvar es su *libertad*: tiene que oponer a todas las intrigas de sus enemigos una fuerza defensiva invencible; en *Kallipolis*, el primer puesto les corresponderá, en consecuencia, a los «guardianes», a cuyo cargo correrá teórica y prácticamente la defensa de la Ciudad contra cualquier amenaza; y el problema grave será el de evitar que esta indispensable preeminencia de los guerreros-administradores no ponga al Estado en la fatal pendiente del *imperialismo*.

Con todo, la prenda más segura de la independencia sigue siendo la solidez interna del cuerpo social, su unidad de hecho. Y ¿cómo asegurar la unidad frente a la diversidad? ¿Cómo integrar las diversidades o reabsorber los antagonismos que implican las desigualdades dadas y la división del trabajo? ¿Cómo hacer que el Estado sea *uno*, siendo así que su naturaleza implica la agrupación de intereses, pasiones, caracteres también por naturaleza diferentes?

Así, pues, son dos problemas conexos los que hay que resolver. Para plantearlos en términos claros, propone Platón un modelo gracias al cual podrá hacerse inteligible la génesis de los vínculos sociales. Inaugura así una costumbre a la que el pensamiento moderno, desde Hobbes hasta Rousseau y hasta los juristas contemporáneos, ha hecho grandes honores: la costumbre de remontarse a los orígenes.

Dejemos por un instante de lado la «filosofía de la historia» mítica del *Timeo*, del *Político* y del *Critias* —que recordaremos en la sección siguiente— para no examinar ahora más que la deducción abstracta que se hace en la *República*. Finjámonos, pues, mentalmente espectadores del nacimiento de una sociedad política, tal como nos lo propone Sócrates: «La ciudad nace, en mi sentir —nos dice éste— por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchos otros»; en efecto,

«cada cual va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquélla; y, como todos necesitamos muchas cosas, vamos reuniendo en un solo lugar habitable a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares, y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad».[1]

Por lo tanto, aparte la sociabilidad natural del hombre —sobre la que insistirá las *Leyes*—, son la reciprocidad de los servicios y, en seguida, la división del trabajo los factores que organizan originariamente a la colectividad. El hombre es «primitivamente» un ser en la indigencia, un necesitado, y compelido a defenderse contra la adversidad natural, llevado espontáneamente hacia sus semejantes, constituye otra «naturaleza» con un orden diferente, una naturaleza *social*. La «primera sociedad» que surgió de este modo estuvo basada en el principio del intercambio: éste, que es hábil en trabajar con los aperos agrícolas, cederá parte de los productos de su trabajo con tal que se le den a él, en compensación, otros bienes que le son necesarios. Es la fase de lo que hoy llamaríamos el *valor de uso*, puesto que cada trueque se ordena a la inmediata utilización de los bienes intercambiados.

Sócrates analiza la composición de los oficios merced a los cuales se va constituyendo poco a poco un organismo capaz de satisfacer las necesidades primordiales; y aparecen los intermediarios, cuya tarea consiste en facilitar los cambios. El gusano ha entrado ya en el fruto: no obstante, el mal no ha impuesto aún sus principios corruptores. Esta «primera sociedad» no tiene todavía, propiamente hablando, *problema político*: las cuestiones de mando se regulan en ella por sí mismas, pues los antagonismos no se manifiestan aún. En este mundo patriarcal, la vida es frugal y sencilla: «¿Cómo vivirá la gente así organizada? ¿No producirá trigo y vino, no se hará vestidos y zapatos? Se construirá también casas; en verano trabajarán los más desnudos y descalzos, y durante el invierno suficientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o de trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales banquetearán, recostados en lechos naturales de tejo y mirto, junto con sus hijos, y beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán loas a los dioses, gozándose de su mutua compañía; y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos».[2]

[1] *Repúbl.*, II, 369 *bc.*
[2] *Ibid.*, 372 *ab.*

Llegado el diálogo a este punto, uno de los interlocutores, muy tímido hasta entonces, interviene con una salida audaz. Es Glaucón, que interrumpe así a Sócrates: «¡Por lo que parece, estás haciendo banquetear a aquella gente sin condimento ni regalo alguno!». Y en vista de que el maestro se defiende añadiendo tan sólo a las referidas comidas unos cuantos productos vegetarianos y parquísimos, el joven vuelve a la carga: «Y si estuvieras organizando, ¡oh Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?».[1] Sócrates comprende y se pone en el terreno de su contradictor: ya que no os gusta ese Estado sano que os he propuesto, contemplemos también otra ciudad atacada de una [a modo de] fiebre: «Efectivamente, algunos no se contentarán con aquella alimentación y aquel género de vida, sino que importarán lechos, mesas, mobiliario de todos los tipos, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas, golosinas, y cada una de estas superfluidades, de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias lo que antes decíamos: la habitación, el vestido y el calzado, sino que habrá que dedicarse a la pintura y al bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todas las cosas semejantes. ¿No es así?».[2]

Si Sócrates acepta con tanta facilidad la objeción y la sugerencia que se le han hecho es porque conoce muy bien los descarríos por los que se pierde el hombre en medio de la barahúnda del devenir sensible: no acepta ya limitarse a la satisfacción de sus necesidades, sino que se deja arrastrar por sus tumultuosos deseos; la vida en sociedad le ha revelado cuán diversos son éstos y le ofrece de continuo maneras de aumentarlos en número y en intensidad. El hombre no sabe resistir esta tentación, que se halla inscrita en su condición de sometimiento a los impulsos y afanes de aquí abajo y con la que el filósofo ha de contar.

En otros términos: siempre que se quiera reflexionar con seriedad sobre la organización de la Ciudad de los hombres será preciso tener fundamentalmente en cuenta el hecho de que, sea cual fuere la racionalidad que presida los orígenes de la existencia social, se darán por igual las dos virtualidades de la justicia y de la injusticia, del auténtico orden y del orden falso. Trátase aquí, pues, de calcular, valiéndose de la potencia de discernimiento que proporciona el ejercicio dialéctico, y de componer según criterios seguros, a fin de que el modelo político que se ofrezca corresponda

[1] *República*, 372 *cd*.
[2] *Ibid.*, 373 *a*.

a la vez a la más profunda exigencia y a las realidades comprobadas.

Precisemos, por consiguiente, nuestra pregunta: ¿En qué condiciones puede una Ciudad vivir, esto es, mantenerse *independiente* y *unida*, siendo como es reunión de hombres en los que se mezclan, en proporciones difícilmente averiguables, la fuerza de la Razón y el peso de lo sensible?

Para que el Estado se mantenga libre, le es necesario un ejército poderoso, capaz de defenderle victoriosamente contra todo ataque que venga del exterior. Sabido es hasta qué punto el problema militar es históricamente importante para estas ciudades-Estado griegas que nunca cesan de guerrear entre sí y están siempre expuestas a la enfermedad del imperialismo. En esta materia, como en tantas otras, la política platónica se opone a la que Atenas había adoptado por suya. La democracia ateniense es, primordialmente, una democracia militar: no sólo se llama a todo ciudadano a dar su opinión en cuestiones de estrategia y a designar a los generales y a los almirantes, sino que, además, si está en edad de tomar las armas, es constantemente movilizable y, como combatiente, recibe una soldada. Platón estima absurdo que se les confíe la suerte de la colectividad «a unos campesinos o a unos artesanos», quizás excelentes en sus especialidades, pero poco formados intelectualmente, vulnerables a las pasiones y mal entrenados física y técnicamente. Se muestra —diríamos hoy— partidario decidido del «ejército profesional». (Notemos, a este respecto, que no se le puede hacer, a pesar de ello, simple discípulo de la práctica espartana: en Esparta hay también instituida una como «democracia militar», siempre y cuando se tenga en cuenta que sólo se considera *ciudadanos* a los miembros de una casta muy limitada.) Importa, pues, ante todo, para que *Kallipolis* se mantenga en su ser, reclutar, formar y constituir en su mando y responsabilidades a una clase de *guardianes* que actúen como administradores y guerreros.

Mas Platón sabe bien que la muerte les viene a las ciudades no tanto de sus enemigos externos cuanto de la desunión que llegue a introducirse en el cuerpo de los ciudadanos haciéndolo tan endeble que el menor sacudimiento causa su perdición.

En consecuencia, es necesario expulsar del Estado todos los gérmenes de división; hay que suprimir todas las pantallas que se interpongan entre el Estado soberano y el individuo, de suerte que éste no tenga otro tema para su voluntad de reconocimiento que el que aquél le ofrezca. ¿Cuáles son las seudorrealidades que obstaculizan la relación que uniría legítimamente al ciudadano con

esta «razón hecha realidad» que debería ser la Ciudad? Primeramente, la familia, las relaciones de parentesco, que forman toda una red de justificaciones ajenas al Estado, nutren de pretextos falsamente sociales a las ambiciones personales, confieren sacralidad a una unión contingente y animal. La familia —y lo que la constituye: el patrimonio y los hijos— debe abolirse. También hay que suprimir la irracional división del trabajo según los sexos, que relega a las mujeres a sus tareas privadas, como son las de tener prole y hacer el amor: la mujer —aparte sus funciones fisiológicas, que es posible reglamentar— según las capacidades que le ha otorgado la naturaleza y que son grandes, puede asegurar tanto como el hombre el cumplimiento de los deberes de la ciudadanía y dedicarse a la defensa del Estado.

En cuanto a la división del trabajo social, la que actualmente rige, así en las naciones bárbaras como en las colectividades «civilizadas», está dejada al capricho del azar. De este modo se constituyen, entre otras, agrupaciones profesionales cimentadas en intereses privados y engañosos, las cuales, con su existencia misma, discuten la autoridad del Estado y tienden con todas sus fuerzas a suplantarlo o a presionar sediciosamente contra él. Que hace falta distribuir las funciones en el seno del diferenciado organismo que es la Ciudad, esto es evidente. Y si la distribución se lleva a cabo sin control ninguno, ya sea porque es el resultado de una tradición anquilosada —lo cual es, por otra parte, un mal menor— o porque resulta de un anómalo ir cambiando de continuo —como sucede en Atenas—: en ambos casos se resiente de ello la cohesión, la firmeza del Estado. Importa mucho, por consiguiente, repartir de otro modo, ateniéndose a otros criterios, las tareas sociales de los ciudadanos.

Proponiendo esta utopía, el «reaccionario» Platón completa paradójicamente el programa del civismo democrático. En efecto, todas las reformas jurídicas, sociales y políticas que van jalonando la democratización de Atenas, desde las de Dracón y Solón hasta las de Efialtes y Pericles, tienden a liberar al individuo de las determinaciones contingentes que son para él las dependencias familiar, local o profesional y a dejarle solo y libre ante la ley universal, reconocida por todos, que le promueve —perdónesenos este anacronismo— «como legislador y súbdito». Ahora bien, esta operación conduce a instaurar —nos dice Platón— una «igualdad aritmética» que hace a cada ciudadano idéntico a cualquier otro ciudadano, sean cuales fueren sus talentos y calificaciones; desconoce, por lo tanto, un orden impuesto, como es el del *cosmos*; intro-

duce una violencia que, todos lo sabemos, no puede acarrear sino consecuencias dolorosas...

Esta igualdad, que instituye un orden falso, conviene sustituirla por una proporcionalidad correspondiente a la «naturaleza de las cosas». Sólo ésta es capaz de eliminar de raíz los grupos sociales que se interponen entre los individuos y el Estado; el régimen democrático no los suprime más que en abstracto; hay que excluir su posibilidad en concreto. Ahora bien, para alcanzar esta meta bastará —la tarea es teóricamente sencilla, pero prácticamente resulta tanto más difícil cuanto que el hombre es desesperantemente tributario de lo sensible— con seguir las indicaciones que dan la ordenación del alma y la del *cosmos*.

El primer quehacer consiste, como hemos visto, en formar a los *guardianes*. Los gobernantes de *Kallipolis* harán una selección: someterán desde jóvenes a los futuros ciudadanos a unas pruebas que les permitan distinguir quiénes están sometidos sin remedio a los intereses materiales, a quiénes les domina el «alma concupiscente» y a quiénes su naturaleza les depara mejor destino. Así serán puestos en sus respectivos lugares los que sólo como *gente de oficio*, dedicada a las tareas materiales de la producción de los bienes de inmediata necesidad pueden formar parte de la sociedad, y los que, por encima de esta mediocre aunque indispensable base, deberán dar campo a lo que en el hombre hay de divino: al Espíritu.

Sin embargo, la vida según el Espíritu (o según la Razón) no se les otorga, aquí abajo, sino a los que la conquistan. Los caracteres de oro y de plata —una vez relegados definitivamente los de bronce a la clase de los agricultores, los artesanos y los obreros manuales— tendrán que pasar por una dura iniciación cívica: adolescentes aún, aprenderán, mediante ejercicios militares y cacerías peligrosas, a arriesgar sus vidas; la gimnasia endurecerá sus cuerpos; la música —una música sin concesiones a dulzuras sentimentales— introducirá en su afectividad la debida regulación. Esta formación conferirá al «alma valerosa» un absoluto dominio sobre la «concupiscente».

Luego de educados, los *guardianes* vendrán a insertarse en una estructura social que les permitirá cumplir enteramente su cometido y vivir para el Estado. Hombres y mujeres —recordémoslo— participarán, en la medida de sus capacidades, en la defensa y la administración de la colectividad. Ninguna institución familiar seguirá existiendo: habrá comunidad de mujeres. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que reinará la promiscuidad sexual, sino sólo que la relación entre determinado hombre y determinada mu-

jer como vínculo duradero y jurídicamente legítimo quedará abolida y que los dirigentes habrán de fijar, según las reglas de la eugenesia —dado que los ciudadanos y las ciudadanas, muy dueños ya de sus cuerpos, se abstendrían, si no, de todo comercio sexual—, quiénes deben «unirse», con quiénes y cuándo es el período más favorable.

Consiguientemente, los hijos serán comunes. Educado bajo la vigilancia del Estado, el niño, sin conocer ni a su padre ni a su madre «biológicos», considerará como a padres suyos a todos los de la generación precedente y les rendirá obediencia y respeto a todos por igual. Liberados así de la sujeción de la familia, los *guardianes* no estarán tampoco sujetos a los cuidados de la propiedad: vivirán en común, a base de los recursos que les suministren los ciudadanos de la clase inferior, a los que ellos organizan y protegen. No desviándoles interés alguno del desempeño de su función primordial, que es la de mantener, en el Estado y para el Estado, la racionalidad, no antepondrán a ésta ni el amor carnal de una mujer, ni el sentimiento paternal, ni los afanes por acrecer el patrimonio...

Comunidad de mujeres, de hijos y de bienes: tales son las prescripciones gracias a las cuales se hará posible la completa adhesión del ciudadano al Estado. Con todo, hace falta, además, que estas condiciones impuestas por la Idea misma de la colectividad racional puedan cumplirse; *Kallipolis* solamente llegará a existir si se da el poder que sepa imponerlas. La respuesta va implícita en la pregunta. Quien conoce suficientemente la esencia del Estado y puede procurar los medios que permitan organizarlo con eficacia es el filósofo. La «tercera ola», nos dice Sócrates en la *República*, ola que él no se decide a afrontar sino tras muchas precauciones, y que debe arrastrarlo todo, se resume en una breve fórmula: *es menester que el filósofo sea soberano o que el soberano nazca filósofo.*

Es preciso que el poder absoluto de decidir pertenezca a un hombre que sepa, que tenga el privilegio (concedido a quienes han logrado abstraerse de lo sensible) de la contemplación. Tras los desórdenes de las lastimosas exaltaciones del siglo v, ansiaba el IV encontrar al dirigente, al soberano capaz de imponer a los griegos la paz, una paz que produjese dicha y eficiencia. Jenofonte, que tan fácilmente se confunde, exalta a la vez al sabio Sócrates y a Ciro, el héroe inteligente, y se lanza él mismo a la aventura de una expedición de mercenarios que habría debido proporcionarle el poder y la fortuna. Isócrates, al abandonar su profesión de retó-

rico, se dedica a buscar el jefe griego (o afín a los griegos) que pueda, por la clarividencia de sus planes, terminar con las disensiones entre los helenos y unirlos para un proyecto común. El siglo de Platón está esperando y buscando al hombre providencial.

Platón mismo ¿no se ha dirigido a los dos Dionisios tiranos de Siracusa? Pero su propósito no ha sido —como el de Isócrates, por ejemplo— buscar simplemente una autoridad pacificadora: esperaba, con sus consejos, convertir a estos dirigentes en filósofos. De hecho, tal soberano es presentado en el *Político* [1] como alguien que está por encima de la legalidad misma: él puede desterrar y matar para preservar al Estado de todo germen de corrupción; asístele el derecho de mentir y de falsear las ceremonias religiosas para preservar la pureza de la raza. Como conoce la Idea de la Justicia, tomará legítimamente, en casos excepcionales, decisiones que estarán en contradicción con las disposiciones formales de la ley.

Mas veamos cómo está organizada *Kallipolis* en la situación pura, abstracta y normal que supone Platón en la *República*: En el nivel más bajo se halla la clase de los productores, constituida por aquellos que las selecciones previas hayan revelado como dotados de «naturalezas de bronce», esto es, por hombres en quienes predomina el alma concupiscente y que no tienen sino muy escasa valentía y corto entendimiento. Por lo que a ellos toca, apenas es necesario precisar su condición económica y social: se dedican al trabajo y han de obedecer siempre. El único modo de remediar la natural deficiencia que les distingue es relegarles a los puestos a ellos proporcionados, que son los más bajos. El impulso que les domina y les arrastra a interesarse en lo material, queda en cierto modo dignificado, ya que la Ciudad lo consagra a las realidades corporales; pero, dado que ellos mismos son siempre dependientes, aquel impulso es sometido y reducido a la situación de inferioridad que le conviene. Así, para su mayor ventaja y para el bien de la colectividad, los «caracteres de bronce» realizan su virtud, que es la *temperancia*.

En un nivel superior están los guardianes-guerreros, los «caracteres de plata». Estos han dado pruebas, en los concursos a que se les ha sometido, de que sabían resistir a las solicitaciones de la materia y a las ilusiones de la percepción. La gimnástica y la música —ejercicios cuyas reglas han sido fijadas por los gobernantes según los principios de la racionalidad— les han permitido hacer

[1] 293 *de*.

de «sus cuerpos buenos servidores del alma». Sábense destinados a la defensa del Estado: son como unos pastores cuya única ocupación consiste en cuidar el rebaño. Predomina en ellos la virtud que corresponde al «alma media», la que tiene su asiento en el corazón: el valor. El coraje mismo, el valor, es una facultad media, ya que tiene la impetuosidad propia de los impulsos corporales y, al mismo tiempo, la medida y el control que son producto de la mente calculadora. Por lo demás, se toman todas las precauciones —acabamos de verlo al recordar las tesis «comunistas» de Platón— para que ningún deseo venga a perturbar este orden psíquico y político.

Un arquitecto —o un colegio de arquitectos— se hacen ahora necesarios. Durante todo el tiempo de su servicio, los guerreros prosiguen su aprendizaje. Los mejor dotados, los que se revelan como «caracteres de oro», recibirán la educación superior. Han dado pruebas de haber vencido no sólo las irracionalidades de la materia, sino también los siempre posibles excesos de la afectividad. Se les enseñará a apartarse más aún de las seducciones de lo sensible, a basar cada vez más sólidamente su privación de la ilusión. Los ejercicios aritméticos y geométricos, el análisis del movimiento abstracto, la comprensión de las ideales armonías que presiden esa realización mediocre y parcial que es la música del flautista y del citarista les convencerán de que la percepción es *esencialmente* mentirosa y les familiarizarán con el uso del concepto... Si se manifiestan dignos, si la naturaleza les ha constituido perfectamente de oro, entonces accederán a la ciencia suprema: la dialéctica...

Si llegan a practicarla correctamente, si aprenden el verdadero uso del lenguaje, que es revelador de la Esencia y del sistema de las Esencias, si saben hacer del diálogo otra cosa que un certamen de vanidades o simple yuxtaposición de sordos monólogos, en tal caso alcanzarán la contemplación de las Ideas. Este logro les impondrá un deber: así como a los productores les será impuesto el producir en la temperancia, y a los guerreros el actuar según los dictados del valor, así también estos dirigentes supremos estarán obligados a administrar conforme a la inteligencia. La virtud que les es propia se realizará de esta suerte para el bien de la colectividad. Siendo en ellos dominante el alma intelectual, deberán emplearla y hacerla prevalecer... Claro que difícilmente les satisfará tener que dedicar la energía divina que les beneficia a la organización de lo sensible. Preferirían, a buen seguro, entregarse sin otro cuidado a los goces de una contemplación que ninguna

solicitación de la materia viniese a perturbar. Y, sin embargo, comprenderán que su destino está ligado al triunfo de esa racionalidad que ellos encarnan. (Ya volveremos sobre este punto.)

La colectividad será la que lo gane todo con su «sacrificio»: estos hombres, que van a tener que gobernar, no tienen ningún interés personal para hacerlo, no asumen este cargo sino en la medida en que el orden cósmico se lo impone; no tendrán, por ende, ningún afán —como el que padecen los dirigentes actuales— de esquilmar al Estado o de hacer una política ventajosa para sus amigos. Por lo demás, su dedicación les será recompensada: Sócrates prescribe «que cuando les falten ya las fuerzas se vean los individuos apartados de la política y de la milicia y se les deje ya pacer en libertad, sin dedicarse a ninguna otra cosa sino de manera accesoria, si se quiere que vivan felices y que, una vez terminada su vida, gocen en el más allá de un destino acorde con su existencia terrena».[1]

Así realiza *Kallipolis* la justicia. Platón ha puntualizado que la Ciudad ha de saber limitar su extensión territorial y su demografía (cinco mil ciudadanos a lo sumo, dice); que las prescripciones de los magistrados-filósofos en lo concerniente a las uniones entre los sexos, a la educación y a la administración sean minuciosamente respetadas y que jamás se autorice en ninguno de estos dominios derogación alguna. Con esto, regirá el *orden*, engendrador de satisfacción. *Cósmicamente*, la promesa que la naturaleza hace cuando engendra caracteres de bronce, de plata y de oro será cumplida con toda eficacia. *Políticamente*, reinará la justicia, puesto que cada clase hará realidad la virtud que le es propia para el bien de la comunidad. *Psicológica* y *moralmente*, cada individuo hallará en esta organización que le es impuesta el medio de saber a qué está él destinado y de dar a la fuerza que en él sea dominante —el deseo, la impetuosidad o la inteligencia— la virtud que la modere y, al mismo tiempo, le dé culminación —respectivamente: templanza, coraje y sabiduría.

Platón nos enseña también qué es la justicia: no ya una virtud, sino una armonía, un orden o un sentido que pone en su sitio cada una de esas «virtudes parciales» que son las virtudes particulares. Lo hace analizando un modelo ideal. Posteriormente, unos treinta años más tarde, como reforzado en sus convicciones teóricas y, a la vez, más cuidoso de tener en cuenta las motivaciones concretas que animan a los ciudadanos, presenta en las *Leyes* una

[1] *Repúbl.*, VI, 498 *bc.*

«ciudad de segundo rango». La *República* se ponía al nivel de las Esencias; en las *Leyes* se trata de elaborar la constitución de una «ciudad colonial»; aparece aquí el hombre griego del siglo IV, con sus costumbres, sus decepciones y sus esperanzas; los problemas planteados son, como se suele decir, más concretos: ¿Dónde estableceremos la ciudad, cerca o lejos del mar? ¿Qué función desempeñará en ella el dinero? ¿Qué lugar tendrá el comercio? ¿Cómo conseguirán los gobernantes imponer sus decisiones a los ciudadanos? ¿Cuál será el papel de la religión, de la actividad estética?

Muchos comentaristas han visto en este último texto de Platón —inconcluso— un a modo de repliegue o de concesión: la realidad histórica le habría enseñado a no ser ya tan exigente, a conceder, entre otras cosas, que los motivos religiosos y familiares son tan fuertes que resulta peligroso menospreciarlos, que las reglas pertinentes a la comunidad de mujeres y de hijos, por justas que sean en teoría, son inapelables en la práctica, que la «igualdad funcional» del hombre y la mujer es una idea abstracta y, en suma, que la teoría definida en términos ideales ha de ceder el puesto a una concepción técnica más modesta.

Verdad es que las *Leyes* desarrolla perspectivas que equivalen a una retirada con respecto a las rigurosas deducciones de la *República*, que la *Nueva Magnesia* (cuya constitución se trata de definir ahora) no acepta más que una parte exigua del programa trazado para la *Kallipolis*. No podemos analizar aquí las disposiciones constitucionales adoptadas para la «ciudad de segundo rango», ni dar cuenta de la riqueza de ingenio y la hondura de las reflexiones politicomorales que abundan en este diálogo.

Cierto que hay diferencias entre la *Kallipolis* y la *Nueva Magnesia*. Pero, de un texto a otro, se mantiene la misma perspectiva. Trátase siempre de salvar, por todos los medios y habida cuenta del material con que se trabaja, la independencia y la unidad constitutivas del Bien del Estado; hay que combinar en éste diversos elementos, según «la triple forma de la Belleza, de la Proporción y de la Verdad».[1] El Ateniense, portavoz de Platón, entra en numerosos detalles legislativos, administrativos y políticos. Habla como *nomotheta*, como hombre al que se ha pedido que fije de manera precisa una constitución y un código civil y moral —eventualidad que, en aquella época en que se seguían fundando ciudades «coloniales», no es históricamente absurda—; él construye una *utopía* en la que nada es dejado al azar, ni la represión de los de-

[1] *Filebo*, 64 *a*.

litos por golpes y heridas ni la ordenación de los matrimonios, y ofrece un modelo cuidadosamente diversificado...

No obstante, este modelo no es menos exigente que el presentado por Sócrates en la *República*; tan sólo toma por base una hipótesis diferente. Es al hombre deformado —proveniente de Atenas, de Corinto o de Tebas— al que hay que organizar teniendo en cuenta el hecho de que no ha habido ocasión de educarle desde su nacimiento como se suponia en la *República*. Y ¿cómo enderezar al hombre perdido, al hombre griego del siglo IV, cuando la Ciudad no es ya más que una «vieja en chancletas y harta de tisanas»? A este proyecto se aplica el legislador de las *Leyes*.

Ninguna concesión se hace a los regímenes existentes: trátase de demostrar que con los materiales que a éstos les son impuestos podrían, por muchas que sean las restricciones con que les oprime su tradición, organizarse desde ahora según una aceptable racionalidad. El Ateniense de las *Leyes* es el filósofo, es también Platón, y es, decididamente, Sócrates.

Si hoy los gobernantes se consagraran a esta tarea intermedia, contribuirían ya a aumentar el tanto por ciento de racionalidad de lo real. Porque esto es lo que se cuestiona. La obra política se inserta en el curso del mundo. Para mejor comprender este aspecto, conviene analizar los rasgos principales de la filosofía platónica de la historia, una filosofía de la historia que plantea el problema del destino de las almas.

Ciertamente, puede parecer paradójico hablar de filosofía de la historia en lo que concierne a Platón. ¿Acaso no se ha entendido bien que los griegos carecían del sentido de la historicidad, que ignoraban la noción de un curso dramático y original del devenir humano y que privilegiaban espontáneamente a la Naturaleza, la cual se repite en forma de ciclo, con relación al Tiempo, que, tal como lo concebimos hoy, considera todo suceso como un advenimiento? ¿Es que no se ha admitido que la idea de una *historia* —en el doble sentido de conjunto real de actos acaecidos y de relato que trata de hacerlos inteligibles (o significativos)— ha sido aportada por la concepción hebraicocristiana? Esta perspectiva, corrientemente aceptada en nuestra época, no es, por cierto, falsa. Sin embargo, requiere especialísima matización. No es verdad, para empezar, que el mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamentos lleve, directamente y sin dificultades, a una correcta comprensión de la situación histórica del hombre: san Agustín y Bossuet son apologistas, no historiadores; será preciso que se impongan los conceptos físicos resultantes de la revolución galileo-cartesiana para que

las nociones sedimentadas por el cristianismo sean revisadas y vivificadas y para que, de este modo, se funden los principios de una historia científica.

Mas tampoco es verdad que los griegos estuviesen cerrados por completo a la historicidad. La *Investigación*, de Heródoto, la *Historia de la guerra del Peloponeso* y, en bastante menor proporción, las *Helénicas*, de Jenofonte, son relatos de historiadores. En estas obras se subraya de continuo el destino sensible y profano del hombre; el mito y la interpretación legendaria son allí discutidos a menudo en pro de una racionalidad que encuentra su legitimación en lo presente, en aquello mismo que vive el ciudadano, el hombre, soldado, padre de familia, consumidor y productor, que parla con sus vecinos y se arriesga a que le maten lejos del altar de sus antepasados. Los griegos no tenían ningún concepto para pensar la temporalidad, esta temporalidad que hoy *nosotros* tendemos a considerar —legítimamente sin duda— como real. Pero, sin embargo, no pudieron menos de integrarla y de reflexionar sobre ella en la medida en que se les imponía de hecho —a ellos que nunca cesaban de hablar ni de tratar de saber qué es lo que la palabra transporta— en el aspecto de decisiones políticas o de combates en los que se ventilaba el terrible interés de la vida, de la esclavitud o de la independencia.

Tucídides —vocero de Pericles— es el héroe y también el doctrinario de esta lucha por una nueva racionalización. Lo por venir es lujuriante en esta Grecia de los siglos V y IV: en el V, se deja todavía dominar, y Tucídides, genialmente, nos lo hace inteligible; en el siglo siguiente, se agota, se pierde en mezquinos conflictos, se abandona a su inercia. Jenofonte quiere salvar al hombre por la moralización; Isócrates, por la retórica eficaz. Platón, por su parte, inventa la filosofía de la historia como género cultural y como manera de pensar.

La filosofía de la historia se nutre de acontecimientos, pero no los toma como tales: los transforma en significaciones, les confiere sentidos que hallan legitimados por el solo hecho de inscribirse en una visión totalizadora. Hoy día que el material histórico es cada vez mejor controlado, que se va instaurando una historia más y más científica, la empresa parece absurda: es una empresa metafísica. En el siglo IV antes de nuestra era, tiene un sentido totalmente diverso.

Se trata de hacer fracasar, por una parte, a Calicles, símbolo de esos hombres que piensan que la actividad no tiene otro sentido que el del goce que cada cual, según su energía, puede sacar de

ella y, por otra parte, a los mitos antiguos, a las leyendas que estorban el pensamiento llenándolo de tradiciones confusas e inmorales. Platón reconstruye así, en abstracto, el devenir de la humanidad, a fin de proporcionar a sus coetáneos un modelo que les permita comprender cuál es el camino de la degeneración y, si se les presenta el caso, resistir a sus atractivos. Este modelo se presenta en dos aspectos: hay, cabría decir parafraseando el pensamiento moderno, por un lado, un «discurso sobre la historia universal» —presentado en dos versiones algo diferentes por el *Político* y por las *Leyes*— y, por otro, un análisis «de las causas de la grandeza y de la decadencia» de una ciudad, análisis desarrollado en el Libro VIII de la *República*. A estos textos se han de añadir los enigmáticos pasajes del *Timeo* y del *Critias* en los que se describen las antiquísimas constituciones de Atenas y de la Atlántida...

Suscribiendo una noticia legendaria muy esparcida por las culturas del mundo entero, Platón presenta la situación originaria de la humanidad como un estado casi perfecto, como una *edad de oro*: «al principio», las relaciones del hombre con los dioses, con la naturaleza y con los demás hombres eran de buena conveniencia; ningún quebranto, ninguna desarmonía intervenía en ellas, y el devenir acontecía no como una degeneración, sino como repetición de felices sucesos. Porque se daba, sí, el devenir: esto es enteramente seguro, ya que tal es la condición de lo que no es divino. Mas este devenir no llevaba consigo el principio del declinar y del desarreglo. ¿Cómo podía suceder tal cosa? ¿Cómo puede separar Platón temporalidad y desventura, siendo así que es ésta, al parecer, uno de los elementos fundamentales de su concepción? A esta pregunta responde el *Político* con un mito admirable y extraño. El devenir de este viviente que es el mundo es cíclico: en efecto, en cuanto que participa de lo no-divino, el mundo *debe* estar en movimiento; pero, como tiene también relación con los dioses que lo han modelado, se moverá, pero con un movimiento que se aproxima lo más posible al reposo: tal es el movimiento circular, que, ciertamente, supone un deslizarse, pero que, volviendo sobre sí, presenta una imagen de la inmovilidad.

Con todo, su naturaleza material le arrastra, en el transcurso de cada uno de esos ciclos que cumple, a desviarse en el sentido de la degeneración, del envejecimiento. A menos que los dioses intervengan con un cuidado especial: ellos hacen entonces que el mundo gire en el otro sentido; trasladémonos al momento en que, una vez, en tiempos pretéritos, fue dado este impulso: «cualquiera que fuese entonces la edad de cada uno de los animales, esta edad

tuvo en todos un punto en el que se paró para comenzar, y todo lo que en ellos había de seres mortales, cesando en su camino hacia la aparición de las señales de envejecimiento progresivo, se modificó en sentido inverso; es decir, que se hacía cada día más joven y de formas más delicadas: los cabellos blancos de los ancianos se tornaban negros, o también, las mejillas de los más barbados volvíanse lampiñas, y esto remitía a cada uno de ellos a los tiempos de la flor de su edad; en cuanto a los que estaban en la pubertad, los cuerpos se les alisaban, disminuían de talla diariamente y volvían al estado natural de los niños recién nacidos, a los que acababan por parecerse tanto desde el punto de vista del alma como del cuerpo; a seguida de lo cual, continuando en su consunción, se aniquilaban, a fe mía, totalmente»; [1] «la naturaleza, en aquellos tiempos, no tenía una especie humana que resultase de la mutua generación»: los seres vivos eran producidos por la tierra directamente y «en armonía con las circunstancias».

Así, pues, en aquella edad, en que reinaba el dios Cronos, «era la divinidad misma la que pastoreaba [a los hombres], así como [éstos] a lo presente, en cuanto que se distinguen por el carácter más divino de su especie, son los pastores de las otras especies animales, inferiores a la suya; por lo tanto, con tal pastor, no había necesidad alguna de constitución política, ni tenían los hombres mujer, ni hijos: al salir de la tierra volvían todos a la vida sin conservar recuerdo alguno de las anteriores condiciones de su existencia... Los árboles... les daban profusión de frutos que no requerían ser producidos mediante el cultivo, sino que eran espontánea contribución de la tierra... Vivían desnudos, dormían en los prados, casi siempre sin lechos, al aire libre: pues las estaciones estaban atemperadas de tal suerte que nada tenían que sufrir por sus cambios; y sus yacijas eran también de lo más blando, como formadas por el muelle césped que por doquier brotaba de la tierra».[2]

«En cuanto atañe a la felicidad, las gentes de aquel entonces eran mil veces superiores a las de hoy»: [3] «disponían de prolongados ocios y de la facultad de poder trabar conversación no sólo con los hombres, sino también con las bestias»; practicaban verdaderamente la filosofía y no buscaban más enriquecimiento que el del pensar; regentados por los dioses, tendían de continuo y sin esfuerzo a hacer triunfar en sí lo divino. Sin embargo, debía aca-

[1] *Político*, 270 *d*.
[2] *Ibid.*, 271 *e*, 272 *a*.
[3] *Ibid.*, 272 *c*.

barse el tiempo de la felicidad. Cuando llegó el momento, «quien conduce el navío del universo habiendo abandonado, por así decirlo, la barra del gobernalle, pasó a retirarse a la garita del vigía mientras el mundo daba marcha atrás cediendo a su inclinación predestinada y congénita».[1] Produjose entonces una enorme sacudida, nos sigue diciendo el *Político*, consecutiva a tal cambio de dirección, y de resultas de ella perecieron gran número de especies animales; después, calmada poco a poco la tremenda agitación, impúsose la dirección nueva: «Aquellos de los animales que estaban en trance de empequeñecer del todo o poco menos, a punto de esfumarse por completo, comenzaron a aumentar de tamaño; ... aquellos cuyo cuerpo había salido recientemente de la tierra encanecían en el curso de su desarrollo y, ya muertos, volvían de nuevo al seno de la tierra».[2] Abandonados a sí mismos, los animales y los hombres se vieron obligados, para subsistir, a reproducirse, a alimentarse por sus propios medios y a aceptar el gobierno de sus semejantes.

Las *Leyes*, que se muestra muy discreta en lo tocante a aquella situación anterior a los cataclismos, evoca las leyendas «según las cuales la especie humana ha padecido muchas veces graves destrucciones por diluvios, epidemias y multitud de otras causas» [3] y las suscriben. Asimismo, y sin más precisión, el Libro VIII de la *República* indica que la Ciudad ideal, cuya constitución acaba de detallar cuidadosamente, *ha de* degenerar: los magistrados no controlarán con suficiente atención las uniones, con lo que los caracteres de oro y los de plata y los de bronce se mezclarán y, por este camino, se introducirá la injusticia...

El estado mismo de la humanidad exige que ésta esté destinada a la *perdición*. Lo que ha sido, en el «origen» —un origen siempre presente, puesto que el ciclo garantiza su reaparición— es la conveniencia universal. Lo que es, lo que constituye «el comienzo de la historia», para nosotros que estamos en el período a la vez retrógrado y natural del devenir, es el desarreglo, la inadecuación, el mal a sus anchas. Aceptemos esta situación en que la necesidad de la desventura se las tiene tiesas a la exigencia del Bien. E intentemos comprender el proceso que ha llevado al desorden contemporáneo.

Al comienzo, en este nuevo comienzo que es el inicio del período poscataclísmico, la materialidad predomina, sin que, con

[1] *Político*, 272 *e*.
[2] *Ibid*., 273 *e*.
[3] *Leyes*, IV, 679 *b*.

todo, resulte triunfante la injusticia: los hombres tienen que luchar contra los animales, que se han vuelto salvajes; se hallan todos en la miseria y no saben qué hacer para sobrevivir; en las *Leyes* presenta Platón su pobreza como significativa de virtud; entre ellos, en efecto, no se introduce la competición: «pobres, estos hombres no lo eran ciertamente porque tal fuese de hecho su condición; la pobreza tampoco les forzaba a disentir entre ellos; por otra parte, rico nunca se ha llegado a serlo cuando no se posee ni oro ni plata».[1]

Eran *ingenuos* y sabían, de esta suerte, hacer realidad la más alta nobleza moral: «lo que les era presentado como moralmente bello o moralmente feo, lo consideraban, efectivamente, en su ingenuidad, al escucharlo, como la cosa más cierta del mundo, y se conformaban con ello; ninguno tenía, como hoy, el talento de saber sospechar en ello la falsía. Al contrario, lo que se les decía sobre los dioses y sobre los hombres teníanlo por verdadero, y vivían de acuerdo con esta creencia».[2]

No cabía, pues, en ellos «ni desmesura ni injusticia, como tampoco podían tener rivalidades ni envidias». No había entre ellos lugar para la política: aquellos hombres no necesitaban *leyes escritas*; bastábales con las costumbres, esas leyes que se califican de «tradicionales». Los escasos grupos que lograron escapar del cataclismo vivían aún con patriarcal frugalidad: cada cual, obedeciendo al más anciano como se obedece a un padre benévolo que ejerce su autoridad paterna, vivía feliz en una *autarquía*, con independencia económica, social y afectiva. De este modo venía a realizarse una imagen de los antiguos tiempos dichosos anteriores al cambio de dirección...

Mas esta imagen no podía imponerse duraderamente: era preciso que aquellas familias aumentaran y se reunieran para formar más vastas comunidades: «un mayor número de individuos se juntan en comunidades, constituyendo más amplias organizaciones políticas, y empiezan a roturar los terrenos al pie de los montes para los primeros cultivos, y, para defenderlos de las bestias salvajes lo protegen con setos y vallados a guisa de murallas, formando así una comunidad única de alguna importancia».[3] Ahora bien, cada uno de aquellos grupos representado por el más anciano de sus miembros, aportaba, en el momento de confederarse, determinadas costumbres relativas a los dioses y a los hombres, que

[1] *Leyes*, 679 *c*.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, 680 *e*, 681 *a*.

le eran propias. Era necesario, sin embargo, que la unidad se impusiese: sobrevino la política. Hubo que designar legisladores que fijaran las reglas aplicables a todos y hubo que ponerse de acuerdo sobre su poder «ejecutivo»... Las *Leyes* analiza las diversas modalidades según las cuales se constituyen las ciudades-Estado...

En todo caso, con la política —esta política empírica vinculada a las motivaciones de una humanidad sometida en adelante al devenir— se introdujo la historia y, con ella, la amenaza necesaria y cada vez mayor de la injusticia. El Libro VIII de la *República* —refiriéndose a un modelo diferente, más abstracto aún— explica cómo se impone, psicológica y sociológicamente, la degeneración. Sócrates supone realizada la Ciudad ideal, *Kallipolis*: realizada; es decir, existente, sometida al principio de la materialidad, a esa desdichada necesidad que engendra ineluctablemente el desorden. Las causas de la desorganización son difícilmente discernibles: intervienen subrepticiamente, porque, por ejemplo —como ya lo hemos señalado—, los magistrados no prestan suficiente atención a las uniones sexuales. Si de esta manera llega a suceder que a los caracteres de oro, enteramente dados al conocimiento, les sustituyen algunos caracteres de plata, cuya virtud no es precisamente la sabiduría, sino el coraje y la cualidad guerrera, comienza entonces un proceso trágico. En la Ciudad, el cambio es al principio insensible: los guardianes siguen velando honestamente por el bienestar de los ciudadanos; ejercitan correctamente su virtud; pero como no están ya sostenidos por el verdadero conocimiento, dejan que se desarrolle el vicio que es inherente a su condición. Soldados conquistadores, sojuzgan, sí, los deseos que les inspira el cuerpo, pero no pueden vencerse en cuanto al afán de ir acumulando en sus sótanos las señales de su supremacía: el oro oculto, símbolo de su excelencia, conviértenlo en su justificación.

Los hijos de estos hombres, no habiendo recibido nunca la educación conveniente, no tendrán ya iguales escrúpulos: querrán gozar de esos tesoros y los ostentarán a los ojos de todos; al régimen basado en el honor —a la *timocracia*— le sucederá una oligarquía cuyo principio básico es la posesión.

¿Se ha inspirado Platón, para describir esta decadencia política, en la evolución de Esparta, que, según parece, pasó, en el transcurso del siglo v al IV, de la única preocupación de las armas a la de un gozar cada vez más despreocupado? En todo caso, la plata cede el terreno al bronce. Estos nuevos dirigentes son de un temple mediocre: cuando estalla la sedición que normalmente engendra la insolente riqueza por ellos manifestada, no saben cómo

resistirle: los pobres, muy mayoritarios, exigen el reparto de bienes y lo logran...

Instáurase entonces la democracia. Ya sabemos lo que sobre ella piensa Platón. Tal régimen pretende posibilitar la plena realización del ciudadano y hacer valer la idea misma de ley. En realidad, no hace sino legalizar el desorden. Confunde la libertad con el libertinaje, el saber con la opinión. No es una constitución, sino un «bazar de constituciones» donde cada cual escoge, según la solución que más le gusta, la legislación que le conviene. La anarquía llega a ser, indefectiblemente, tan grande, que el pueblo mismo, hastiado de ella y de la impotencia a que se ve reducido, reclama un gobierno: apela a un tirano, a un hombre fuerte que, rodeado de sus satélites, de sus «portagarrotes», restaura la autoridad.

La democracia, que pretendía ser la quintaesencia del régimen político, se torna en su contraria, ya que, con la tiranía, toda política —empírica o teórica— queda suprimida: domina solamente la voluntad de un individuo del que hay poca probabilidad o, mejor, no hay ni la menor probabilidad, supuesto lo deficiente de la educación actual, de que se dedique al bien de la colectividad. El tirano destruye el Estado, reduciéndolo a una caricatura.

La filosofía platónica de la historia es trágica. Todo lo de aquí abajo se disolverá y perderá. La materialidad derrota necesariamente a lo divino, puesto que, decididamente, según lo veíamos en el capítulo anterior, los hombres se rigen por los apetitos, por el deseo de una vida confortable que les pierde, arrastrándoles a la infelicidad y a la injusticia. ¿Qué significa, sin embargo, este esquema de la *Kallipolis*? ¿Es tan sólo una construcción imaginaria destinada a reafirmar a la mente sobre sus capacidades conceptuales? ¿Qué quieren decir los análisis del *Político* que consideran las modalidades de un poder auténticamente regio, de un poder efectivamente emparejado con el saber? ¿Habremos de mirar los textos de las *Leyes* como si fueran simples ejercicios escolares?

Con esto llegamos, en la conclusión de este último capítulo, a la cuestión radical, que concierne, muy en concreto, a lo que suele llamarse la *utopía* platónica. La obra de Platón es, evidentísimamente, utópica; pero, ¿en qué sentido? ¿Tuvo en algún momento el fundador de la Academia el proyecto y la esperanza de influir de hecho sobre el destino de sus contemporáneos? ¿Qué posibilidades concedía él a la filosofía —género cultural cuya naturaleza acababa

de precisar él con tanta claridad que se es justo diciendo que él lo inventó— de ser realmente operante? ¿En qué puede el conocimiento filosófico plenamente elaborado modificar la suerte de la humanidad, dominada por el aciago ritmo del devenir?

A estas preguntas les da la *República* una primera respuesta: cuando acepta Sócrates ponerse a «discutir sobre el fondo», precisa que sólo examinará el problema de la injusticia en la sociedad en la medida que este análisis le permita comprender ulteriormente la cuestión de la injusticia individual: la sociedad escribe, efectivamente, en mayúsculas lo que el alma presenta en unos caracteres tan pequeños que con dificultad se logra descifrarlos. Al final del Libro IX —cita que ya hemos hecho— declara que, de todos modos, si el modelo de la *Kallipolis* no es políticamente aplicable, por lo menos cada cual puede servirse del mismo para arreglar su conducta personal. Y el texto termina mediante un mito moral: «la "verdad" es puesta en labios de un bravo sujeto, Er, hijo de Armenio, panfilio de nación, que murió en una guerra y, habiendo sido levantados, diez días después, los cadáveres ya putrefactos, él fue recogido incorrupto y llevado a casa para ser enterrado y, yacente sobre la pira, volvió a la vida a los doce días y contó, así resucitado, lo que había visto allá.[1]

Las almas son ante todo juzgadas por un tribunal omnisciente y omnipotente, que las examina según haya sido el comportamiento por ellas tenido: las condenas son graves, y los sufrimientos que esas almas han infligido con sus acciones injustas padécenlos al décuplo, tanto en intensidad como en duración. Después, una vez purgada su malicia, son llamadas de nuevo a este mundo de aquí abajo, en el que vuelven a introducirse en otro cuerpo y tienen otro destino. Colocadas por la divinidad en diversos puestos, disfrutan, según sus méritos pasados, de un rango que les permite escoger entre los múltiples «espolios» que se les proponen; las almas mejores tienen muchas posibilidades; las peores se han de contentar con lo que se les deje. Ahora bien, no es raro que almas hasta entonces virtuosas caigan en la tentación de elegir un destino en apariencia dichoso y decidan encarnarse en el cuerpo de uno que, por ejemplo, será tirano, como tampoco el que otras, que por sus fechorías pretéritas no podían prometerse sino desventuras, hagan una elección que las salve...

Dejemos aquí el relato de Er el panfilio. Por muchas que sean sus oscuridades, pone en claro el hecho de que la práctica indi-

[1] *Repúbl.*, X, 614 *b*.

vidual de la justicia —de esa justicia cuya teoría y cuya práctica enseña la filosofía— garantiza una satisfacción correspondiente a la naturaleza del alma, y ello no sólo aquí y ahora, sino también en un más allá, en un destino cuya naturaleza es bueno imaginarse. Aceptar y practicar la concepción de la justicia que la filosofía define es optar, hoy y más tarde, por una existencia satisfecha.

Esta respuesta —que atañe a la escatología individual— no revela, por importante que sea, sino un aspecto, el más exterior, de la enseñanza filosófica; al evocarlo con su recurso a este género de mitos, acaso quiera decir Platón simplemente que de la filosofía pueden obtenerse unas creencias tan aseguradoras y exaltantes como las de la religión tradicional, pero con el mérito de que poseen superior inteligibilidad. Lo que de todos modos da a entender más profundamente es que, de aquí en adelante, el filósofo detenta una concepción de la realidad, gracias a la cual la materialidad, principio de la desventura, puede ser quebrantada. Hay que volver a los enunciados del *Político*: el mundo actual se deja llevar por la causalidad maléfica, pero en él subsiste algo de lo divino, y el filósofo es el detentador de esto.

En un universo abandonado a su suerte, al filósofo le toca desempeñar, en la medida de lo posible, el papel que desempeñaban los dioses durante el período precedente. Estos procedían por inspiración directa; el filósofo, en cambio, basándose en el hecho de que el hombre habla, encuentra un sustitutivo de la inspiración: la dialéctica, el arte de controlar toda conducta mediante el discurso a que da lugar, la técnica que permite conciliar y rebasar, en la forma y en el contenido, todos los lenguajes con el fin de juzgarlos.

En este ciclo retrógrado, el filósofo es el suplente del dios. Es el testigo de la transparencia perdida y el depositario de este medio, miserable pero de posibilidades infinitas, que le ha sido dejado a la humanidad y cuyo nombre es *Razón*.

He aquí lo que Platón nos dice en definitiva: Si la Razón carece de sentido, si las sombras que a la Razón oscurecen, como lo irracional, el mito y la dificultad de expresarse, no se insertan en el proyecto de la racionalidad, entonces tanto valen la violencia y Calicles, y tanto vale el hombre bestializado.

Conclusión

Platón inventó la filosofía, definió lo que en adelante la cultura entendería por *razón*. De esta suerte trazó el cuadro en el cual el pensamiento «mediterráneo-occidental» construiría su escala de valores y desarrollaría su progreso. Los conceptos de *significado auténtico*, de *universalidad*, de *verdad*, de *fundamento*, de *orden justo* —en la doble significación de justeza y de justicia—, de *correspondencia*, por lo menos reivindicada, entre *teoría* y *práctica*, y algunos otros, que son elementos constitutivos de la racionalidad, aparecen por primera vez determinados de una manera insistente y clara, en cuanto a su comprensión y alcance, en los diálogos platónicos. Cierto que, en la prehistoria de la Razón, podrá hallarse algún que otro pensador presocrático, algún sabio medio oriental u oriental que haya pronunciado frases esclarecedoras de la situación del hombre contemporáneo y que resulten verdaderas revelaciones. Se podrá asimismo comprobar de manera sin duda más pertinente, las «insuficiencias» del platonismo, subrayar las incertidumbres o las ambigüedades de su doctrina, condenar el idealismo o el utopismo del fundador de la Academia, poner de relieve los decisivos cambios por que ha debido pasar la cultura para hacer efectiva, humanamente practicable, la idealidad de la Razón.

Indudablemente, fue necesario —como ya lo hemos hecho notar— que la moderación aristotélica reintrodujese entre lo inteligible y lo sensible una relación que peligraba distenderse en exceso; que las intuiciones hebraicocristianas hiciesen resaltar las exigencias propias de una subjetividad que Platón, ciertamente, no

desconocía, pero que tendía a reducir de continuo en pro de lo cósmico y de lo político; que el Renacimiento y el clasicismo europeos, este último gracias a Galileo y a Descartes, definiesen otro estatuto de la ciencia, más atento a las relaciones reales entre el hombre y la naturaleza; que la Ilustración y Kant acertasen a legitimar y a poner en su puesto a la ambición metafísica; que Hegel (y, por consiguiente, Marx) diesen una interpretación de la historicidad más conforme a la vez con las condiciones de la existencia y con el contenido de los acontecimientos; que el desarrollo de la industria fabril y de la administración planificada se impusieran como norma y como técnica en el transcurso de los últimos cien años... Ha sido necesario, en suma, que el hombre luche, sufra e invente durante veinticuatro siglos para que el ideal empiece a hacerse realidad.

Con todo, si no ha llegado a ser realidad es porque había sido definido precisamente como ideal. El cristianismo, las ciencias experimentales, las modernas definiciones de la libertad efectiva no adquieren su sentido y su eficacia más que referidas al proyecto platónico de hacer triunfar al Espíritu; es decir, a «lo que en el hombre hay de divino»: la Razón. También hoy día hay que renunciar a declararse solidario del platonismo o a discutirlo en serio invocando tal o cual tema exaltador o combatible: no existe un sistema platónico —como sí, en cambio, unos sistemas espinosista o hegeliano— que se deba aceptar o rechazar por entero; lo que ocurre es más bien que todo planteamiento parcial al respecto resulta ridículo en la medida en que utiliza necesariamente una racionalidad cuyo sentido ha definido Platón de una manera total... No puede enfrentarse a Platón contra él mismo; la *Kallipolis* no se opone a la sociedad «racional» contemporánea (realizada o en gestación); no se contradice a la razón metafísica invocando a la razón científica, a menos que se vaya en busca de victorias fáciles y anacrónicas...

Este enfoque crítico —al que el espiritualismo tradicional procede a menudo hoy todavía— es tanto menos serio cuanto que el Estado moderno tiende a realizar, extendiéndolo a la actividad de millones de hombres y muy pronto a la humanidad entera, el modelo de organización administrativa, de distribución de puestos y de ordenación de todos los elementos que Platón había soñado. La *Kallipolis*, con sus rígidas jerarquías y su obediencia al saber prospectivo, con su pedagogía selectiva, es en esencia lo que actualmente tratan de hacer realidad los diversos regímenes político-económicos, enfrentándose con más o menos sutilezas y según sus

posibilidades históricas. El ideal de Platón está pasando ahora al ámbito de los hechos. El despotismo tecnocrático, el poder encarnado en un hombre e ilustrado por la ciencia —ya se trate de una nación o de una unidad industrial o bancaria— se imponen como necesarios factores teórico-prácticos de la realización de aquello en que las totalidades sociales hallan su éxito. La ciudad platónica se está haciendo mundial...

Asimismo, toda oposición sensata versará, no sobre Platón, pensador históricamente situado, ni sobre el platonismo como «doctrina idealista», sino sobre el proyecto mismo de racionalización tal como el diálogo lo introduce y la filosofía lo entiende. Tampoco basta, para introducir un examen crítico, con apelar a los distintos derivados de la teoría platónica, como son las concepciones de Hegel, de Kierkegaard o de Marx. Éstas, aun en los puntos en que negaran a Platón y el platonismo y los rebasaran haciendo aparecer otras dimensiones del hombre, siguen siendo tributarias de lo mismo contra lo cual y más allá de lo cual se proponen y consiguen ir.

Para salirse del platonismo hay que admitir esta hipótesis extrema: que la Razón misma no sea ese valor omnipotente y omnipresente, juez de todo pensamiento, de todo discurso y de toda conducta...; precisamente es esta posibilidad la que, al parecer, indica Nietzsche. ¿Cuál es, por lo tanto, esa racionalidad por la que milita constantemente, con esa machacona insistencia de los mediocres, el ciudadano Sócrates? Un principio igualitario que se constituye al mismo tiempo como fuerza represiva. ¡Los hombres, sus sentimientos, sus pasiones, sus goces y dolores son infinitos! ¡Infinita es la variabilidad de la vida y de sus multivalentes alegrías! Uno disfruta mandando, otro obedeciendo, otro con el placer tal como éste se presenta, otro, en fin, prefiere el renunciamiento... El razonador Sócrates interviene, y su discípulo Platón —que se hace aquí profesor— somete a norma su intervención: lo que quieren esos tales es *reducir* esta diversidad que les molesta; andan buscando el criterio que les permita en lo sucesivo juzgar de *todo*. Toman como valor el mínimo denominador común. Aquello a lo que llaman Razón ¿no es, en definitiva, eso sobre lo cual todo el mundo —es decir, los hombres y las cosas, los mortales y los inmortales— puede entenderse y que, en el fondo, no le interesa realmente a nadie?

¿No es la Razón el dios y el refugio del resentimiento? Resentimiento de quien se siente incapaz de experimentar la variadísima plenitud de la vida y, no llegando a poderse situar en parigual

con la *cualidad,* busca una *medida,* esa medida que da inteligibilidad, pero que, al momento y por lo mismo, anula lo que pretende dominar. Pues no basta con burlarse de la «igualdad aritmética» que la democracia política impone, sino que es preciso comprender también que la «igualdad geométrica» que pretende la filosofía y que pone a éste aquí y a estotro ahí, según la relación que uno y otro tengan con la Razón, establece, a su manera, un tribunal tan arbitrario y ridículo como el de la Asamblea popular en los momentos de sus peores veleidades.

La filosofía es represiva, y lo es porque es hija de la Ciudad, forma determinante y ejemplar del Estado. A las necedades de la opinión pública, opone ella el peso de sus «decisiones razonables», de aquellas que convienen, en su sentir, a la naturaleza del hombre o a las condiciones de su existencia. La filosofía tiende a sustituir la democracia, basada en el conflicto de los intereses y las pasiones, por otra democracia, que ella afirma ser más seria y más sólida y cuya legitimación estaría en el hecho de que los hombres hablan y desean ponerse de acuerdo...

Ahora bien, los hombres sólo están de acuerdo acerca de lo vulgar, de simplezas. La Razón es la vulgaridad que hace preguntas y las responde, pero que nunca se plantea problemas. Civilización del tribunal, de la vulgaridad agresiva, de la normalidad: ¿es esto lo que el platonismo impone como ideal y la sociedad contemporánea está realizando? El error básico de la humanidad ¿proviene de veinticuatro siglos atrás, y esta genealogía platónica que reivindicábamos como título de honor en la *Introducción* de este libro señala el «comienzo del fin», de este fin que desemboca en las «racionales irracionalidades» que hoy día estamos padeciendo?

La negativa es el modo de existencia que adopta el «hombre racional»: escoge la desconfianza, se dedica maniáticamente a dudar, se indigna contra cualquier exceso, condena el cuerpo y la vida, cuyos impulsos teme, yugula la afectividad y sus manifestaciones, critica a la Razón —valor, no obstante, inventado por él—. ¡Tanto le inquieta ver al hombre ir más allá de lo permitido! Resumiendo, tiene miedo siempre y en todas partes. La operación lógica —importantísima para él que ha escogido el arma de la palabra— de que se sirve, es la negación. Pero es una negación suave, orientada finalmente a reconciliar. El inventa la dialéctica, procedimiento gracias al cual, so pretexto de superación, se instituye una forma de pensar que reconoce todas las violencias y objeciones, pero absorbiéndolas en seguida bajo el lenitivo de la síntesis.

En el fondo, bajo la categoría de la Razón igualadora, lo que

la filosofía, después de Platón, presenta como valor es la *Nada*: la luz que a su entender proyecta destruye todas las sombras, todos los relieves, todas las diferencias... En el insulso blancor del concepto, aniquílanse el color y la vida.

¿Y la contemplación del Bien? ¿No es ésta la etapa última y plenamente satisfactoria a que debe conducir la educación platónica: la contemplación del orden interno y externo? ¿Y no es esto lo que se propone hoy la sociedad racional, cuando, para el mayor bien de todos, quita toda iniciativa al individuo (iniciativa que podría no ser científica), y organiza previamente la actividad de cada cual de tal modo que no pueda sobrevenir ninguna inquietud grave? El proyecto platónico del Saber, la promesa cristiana de la *salvación* (con su significado para la conducta individual en este mundo) y la voluntad contemporánea de conseguir el *bienestar*, ¿no son los principales avatares históricos del devenir de una Razón cada vez más dominadora, más y más consciente de sus límites y que, por lo mismo, desarrolla una represión más y más agresiva?

Estas preguntas, estas objeciones, las hacemos nosotros sin responder aquí a ellas. No habría sido correcto que, en acabando de presentar un texto dedicado al fundador de la filosofía, texto a lo largo del cual no hemos cesado de ir subrayando la señorial fuerza con que se ha opuesto a sus adversarios, expusiéramos la posibilidad de una crítica radical. Repitámoslo: el adversario serio de Sócrates y de Platón no lo son los filósofos que hallan oscuras su teoría de la participación o su doctrina del lenguaje; lo es Calicles. Mas Calicles tiene en realidad, es decir, históricamente, dos «personificaciones» posibles: el imbécil y criminal tirano Arquelao o el pensador Friedrich Nietzsche.

Claro que Arquelao y Nietzsche se hallan en los antípodas el uno del otro: el primero es un esclavo que se ha hecho amo y ha transportado a su nueva situación todos los resentimientos y las perversas necedades del hombre servil; el segundo, «más allá del Bien y del Mal», es el caballero y el heraldo de la existencia y la vida liberadas... Ambos se unen, con todo, y bien a su pesar, para oponerse a la racionalidad filosófica y a la civilización democrático-científica que la hace realidad...

Tal es el enigma más grave con que tropieza la reflexión contemporánea y contra el que se estrella la práctica política crítica... Uno de los medios —sin duda, el más seguro— de ponerse en situación de meditar claramente en este enigma, y quizá de descifrarlo, es, como confiamos haber invitado a hacerlo, considerar que conviene, ante todo, conocer a Platón.

Indice de nombres

nueva colección labor

obras publicadas

H. Laborit	1	del sol al hombre
Bernard Voyenne	2	historia de la idea europea
Ludovico Geymonat	3	filosofía y filosofía de la ciencia
Peter Michelmore	4	einstein, perfil de un hombre
Juan-Eduardo Cirlot	5	el espíritu abstracto
Margherita Hack	6	el universo
M. I. Finley	7	los griegos de la antigüedad
Arthur Klein	8	masers y lasers
R. Furon	9	la distribución de los seres
Jean Le Floc'hmoan	10	la génesis de los deportes
Paolo Rossi	11	los filósofos y las máquinas
Louis L. Snyder	12	el mundo del siglo XX (1900-1950)
G. B. Richardson	13	teoría económica
Jean Guichard-Meili	14	cómo mirar la pintura
Eduardo Ripoll Perelló	15	historia del próximo oriente
Emrys Jones	16	geografía humana
Albin Lesky	17	la tragedia griega
A. Laffay	18	lógica del cine
Siegfried Wiechowski	19	historia del átomo
Charles Werner	20	la filosofía griega
Aurel David	21	la cibernética y lo humano
Jan Vansina	22	la tradición oral
H. y G. Termier	23	trama geológica de la historia humana
Claude Cuénot	24	teilhard de chardin
Juan Vernet	25	literatura árabe
Gillo Dorfles	26	últimas tendencias del arte de hoy
C. F. von Weizsäcker	27	la importancia de la ciencia
Albert Ducrocq	28	la aventura del cosmos
Pierre Massé	29	el plan o el antiazar
Serge Lifar	30	la danza